ZENA HITZ

PENSATIVOS

Los placeres ocultos de la vida intelectual

ZENA HITZ

PENSATIVOS

Los placeres ocultos de la vida intelectual

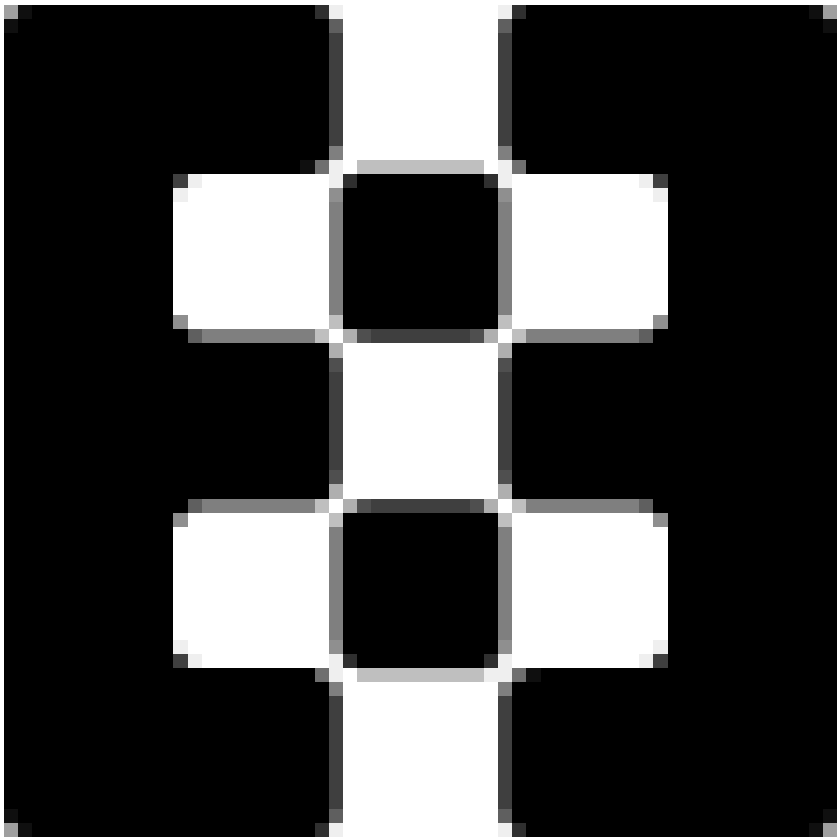
Zena Hitz

Pensativos

El placer oculto de la vida intelectual

Traducción de Consuelo del Val

Presentación a la edición española de Daniel Capó



Título en idioma original: Lost in Thought. The Hidden Pleasures of an Intellectual Life

© Princeton University Press, 2020

© Ediciones Encuentro S.A., Madrid 2022

Traducción de Consuelo del Val

Presentación a la edición española de Daniel Capó

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, nº 97

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

ISBN EPUB: 978-84-1339-443-5

Depósito Legal: M-11965-2022

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en

programa

y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com

Índice

PRESENTACIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Prólogo

Introducción

El amor por el aprendizaje

Fines, medios y objetivos últimos

Ocio

Ocio, recreo y felicidad

El espectro del elitismo

I. Un refugio del mundo

El mundo

La huida del ratón de biblioteca

Imágenes de interioridad

La interioridad, la profundidad y el estudio de la naturaleza

La huida hacia la verdad

Ascetismo

Una dificultad: ¿es necesaria la opresión?

¿En aras de qué?

La dignidad del aprendizaje

La comunidad y el meollo humano

Literatura de facciones y puntos en común

¿Aprender porque sí?

II. Aprender a perderse para encontrarse

La vida intelectual y el corazón humano

La aparente inutilidad de la vida intelectual

Las anteojeras de la riqueza

Las dos caras de la riqueza

La fuerza corruptora de la ambición social

La redención de la mente a través de la disciplina filosófica

El amor al espectáculo y la vida en la superficie

La virtud de la seriedad

La redención a través de la obra de arte

La ambición y la obra de arte

III. La utilidad de lo inútil

La tentación de la vida activa

Ferrante sobre política y ambición

El amor quijotesco por la justicia

Vivir de los libros

El propósito del mundo interior

Libertad y aspiraciones

El mundo del aprendizaje y el reino de la opinión

Nuestras «opinionizadas» universidades

Restaurando nuestra humanidad

Epílogo

Agradecimientos

Índice de términos

PRESENTACIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

UN DÍA DE VERANO

Un día de verano llegamos al norte, a los arenales de Delaware, junto a los bosques. Se había estropeado el ferry que nos debía subir a Nueva Jersey, por lo que teníamos unas horas vacías; era el momento idóneo para no hacer nada y cerrar los ojos junto al mar. Soplaba el viento y, a lo lejos, se divisaban las bandadas de delfines que nos acompañarían durante una semana. Yo los miraba y pensaba en los búnkeres ocultos entre las dunas para protegernos de una guerra que nunca tuvo lugar. Hay huellas, me dije, que nos hablan de los miedos que pueblan nuestra imaginación y de las pesadillas que, como cicatrices, marcan nuestra piel. Mis hijos jugaban en la arena persiguiendo las olas. Observé cómo sus pisadas se borraban casi al instante, dejando en nada el rastro de la memoria. Los historiadores de la cultura a menudo se han referido a los grandes maestros —Sócrates y Jesús— que jamás escribieron y pensé en ellos por un instante, hasta que el graznido de las gaviotas me despertó de mi ensueño. Una extraña soledad me embargó, al ver el rosario de pescadores que se alineaban a mi izquierda. Para ellos, aquel era un lugar familiar, el apéndice de una tradición; nosotros, en cambio, pendíamos de la nada, sostenidos solo por el afecto mutuo y la belleza ventosa del lugar. Cuántas veces, me pregunté, miramos sin comprender, mientras el tiempo —y la luz— se escapa de entre nuestros dedos. Aquel día fui consciente del don de la infancia, al que llegamos siempre tarde, cuando ya no nos pertenece. Mis hijos crecían y pronto dejarían de ser niños; pero en aquel momento jugaban allí, en el límite de las olas, donde se difumina la gramática de los sueños y desaparece el rastro de la primera mirada sobre el mundo. Lo importante, me dije, sucede en los pliegues ocultos de la vida.

Levantamos el campamento unas horas más tarde y llegamos, ya al atardecer, a nuestro hotel, The Inn of Cape May. Si anoto aquí su

nombre, es porque me pareció un lugar de ensueño: las maderas viejas, el gusto sobrio y elegante, el servicio adecuado. Al atardecer les leía a mis hijos poemas de Derek Walcott —«Amar un horizonte es insularidad»—, a la vez que observábamos la vastedad del océano y ellos inquirían el número de tiburones blancos que navegan por aquellos mares. Cerrada la noche, bajábamos mi mujer y yo al bar y leíamos en silencio bajo las estrellas insomnes del verano, ya fuera el periódico del día, alguna revista o las páginas de un libro. Fue en Cape May donde tropecé con una idea de J. G. Hamann, el Mago del Norte, que me apresuré a anotar en mi diario, mientras los demás dormían. Las palabras resuenan en nosotros solo en momentos determinados, nunca antes de alcanzar un periodo de madurez. El enigmático filósofo alemán publicó en 1773 una apología de la letra H, en la que reivindicaba el eco de las sombras. No es casual, pensé, que la palabra inglesa hidden (escondido) empiece con un leve sonido aspirado, casi inaudible, ni que las fuentes de la conciencia broten allí donde no sabemos asomarnos mas que en raras ocasiones. Lost in Thought (Pensativos), así tituló su libro Zena Hitz, en el que habla precisamente de este silencio que actúa como un humus de la vida. Pero yo entonces no había leído aún el libro de la profesora del St. John's College, en Annapolis, ni ella lo había publicado, y, lógicamente, yo examinaba aquellas notas de Hamann pensando en la mudez de mi propia vida. Si para Leo Strauss lo no dicho era tanto o más importante que lo escrito, cabía pensar en aquel misterio doble del lenguaje, al que hace muy poco se refería Erik Varden en un hermoso libro sobre la experiencia monástica. En su elegante discreción, la letra H nos sugiere el vuelo del espíritu, su libertad asombrosa. Sin decir nada, como un sonido borrado por el oleaje del tiempo, permanece anclada en la escritura anunciando la luz que crece entre las sombras de lo que desconocemos, que es casi todo. Luego me quedé dormido hasta que, a la mañana siguiente, de nuevo en la playa, divisamos un carguero que se perdía en el horizonte, ajeno a los bañistas y a las águilas pescadoras y a las gaviotas y a los delfines que danzaban en las primeras horas del día. Supe entonces que debíamos marcharnos y proseguir nuestro camino hacia el norte, antes de que la felicidad se intensificara en exceso y cayera sobre nosotros como una parálisis. Pues ya entonces sabía que aprender a amar las heridas pertenece a la lógica de un amor que se pretende verdadero; del mismo modo que las tumbas no se encuentran

deshabitadas, sino que brillan para nosotros. Es la fragilidad la que nos sondea y nos recuerda insistentemente que nadie es foco de su propia verdad.

Un año después escribí sobre la letra H una columna que publicó The Objective y leí Pensativos. Nos habían confinado a causa de la pandemia y solo una ligera desobediencia nos permitía salir al jardín a pasear o a jugar al fútbol con mi hijo pequeño, ocultos a las miradas de los reales decretos que nos prohibían salir a la calle. Entre la casa y el jardín, el mito platónico de la caverna adquiría una corporeidad extraña. ¿Es afuera o adentro, en la luz o en la sombra, donde resuenan nuestras preguntas? No se trataba —me pareció entonces— de un asunto baladí, si pensamos en el cultivo de la interioridad que nutre el silencio. Hoy sigo creyendo que nos jugamos el alma en la calidad de los interrogantes que nos planteamos, los que abren pequeñas grietas en nuestra conciencia. Cada mañana, al levantarse, el poeta Seamus Heaney se decía en voz baja ante el espejo: «¿Qué has hecho con tu vida, Seamus?, ¿qué has hecho con ella?». La respuesta remite a un versículo estremecedor del Libro de Daniel que nos cuestiona una y otra vez: «has sido pesado en la balanza, y se te encuentra falto de peso». No todas las vidas dan fruto ni alcanzan la plenitud a la que estaban llamadas.

En Pensativos, la profesora Zena Hitz nos habla de esa plenitud que llega cuando el hombre se atreve a preguntar desde sus adentros. Su propia biografía sugiere un itinerario al que no son ajenas las lágrimas, en el sentido bíblico. San Benito, en su Regla, insiste en la necesidad de ensanchar el corazón para poder madurar en la verdad; quizás porque el secreto de la sabiduría se halla en un movimiento de los afectos que nos conduce hacia la humildad. Hitz —lo cuenta en el prólogo a este libro— había iniciado una exitosa carrera académica como especialista en filosofía griega antes de descubrir el dolor de la fragilidad humana en el brutal atentado de las Torres Gemelas y de convertirse al catolicismo (ingresando en el noviciado de una comunidad religiosa canadiense, cuya vocación última es el servicio a los pobres), para finalmente volver a la universidad (al mítico St. John’s College en Annapolis, Maryland, donde había cursado sus primeros estudios de Artes Liberales) y acompañar a los alumnos en el descubrimiento de los clásicos.

Hablamos aquí de un itinerario vital sostenido por el amor; sobre todo por el amor como condición primera del saber. Porque lo esencial sucede en el corazón, que es el registro de la intimidad, para abrirse después a los demás de forma personal. De todo eso habla Zena Hitz, aunque aparentemente nos hable de la lectura de los autores clásicos, del cultivo de las virtudes intelectuales y de la naturaleza del aprendizaje. Este camino —dirá— «comienza a escondidas: en las reflexiones introspectivas de niños y adultos, en la tranquila vida de los ratones de biblioteca, en los vistazos furtivos al cielo matutino camino al trabajo o en el estudio distraído de los pájaros desde la tumbona. La vida oculta del aprendizaje es su esencia, lo más relevante de él». Y, cuando sucede, cuando entras en ese misterio, no queda espacio ya para la mentira.

Porque, en efecto, lo contrario de la vida interior es la mentira, que actúa como argamasa social; aunque a veces uno se mienta a sí mismo para soslayar el veredicto que le reserva la balanza. La mentira es la ideología, pero es también el brillo mundano que se persigue a toda costa. La mentira es el poder, en su sentido político más fuerte. De ahí que, para recuperar el valor de la verdad, necesitamos acudir a lo que no resulta evidente ni se muestra de inmediato ante nuestros ojos. En un capítulo bellísimo del libro, con ecos de Václav Havel, Zena Hitz reivindica esta estrecha relación entre la verdad y la dignidad humanas que alcanza, por supuesto, el campo de nuestra proyección pública: «Cuando miento a alguien, me aprovecho de la apertura al mundo de esa persona, de su capacidad de percepción y de su juicio racional, como un medio para obtener lo que quiero. Quiero una esposa y una amante, así que miento para lograr ambas. Quiero pasar la mañana tranquilo, así que encubro alguna verdad que pueda desencadenar un conflicto en casa o en el trabajo. La mentira personal apela no solo al juicio racional de la audiencia, sino también a sus propios deseos: ellos tampoco quieren que les moleste una verdad difícil de digerir».

Una verdad difícil de digerir. No se entiende, desde luego, a los hombres sin una cierta referencia al misterio. Y el misterio va unido a lo frágil, a lo pequeño y humilde, a nuestra cotidianidad familiar como hijos que somos antes que padres. Se diría que solo lo pequeño y frágil es digno de amor y que lo que es digno de amor —tan oculto como el sonido ausente de una H—, y solo eso, sería la

intimidad. Creo que fue san Agustín quien definió el amor como «un oír verdadero». Hitz nos habla de esta escucha atenta que constituye una forma de obediencia y de respeto al texto, al prójimo y a nosotros mismos. El amor no es el lenguaje pomposo del poder, ni la idolatría inmediata de la belleza de otro ser encerrado en sí mismo, sino la verdadera escucha de lo que se nos dice entre susurros o permanece olvidado entre las tumbas o escondido en nuestra conciencia, a la espera de que alguien llame y le abramos la puerta. Zena Hitz nos invita en Pensativos, con su menuda atención a los detalles de la literatura, la vida y el arte, a abrir la puerta, a no dejarnos llevar por lo aparente, a respetar a los demás y a nosotros mismos, a dejar de lado la curiositas —esa «codicia de los ojos»— para cultivar en nosotros el brillo de un oro «que perfora y disuelve mis tinieblas», como reza un conocido verso de Julio Martínez Mesanza.

Unos días después de nuestra estancia en Cape May, el coche nos condujo más al norte y allí, en la ciudad, ya al atardecer, deambulé sin rumbo. He aprendido a dejarme llevar como el viento o las nubes. Volví a un lugar que había frecuentado muchos años antes, cuando me sentaba en el pequeño cementerio que rodea la Trinity Church, y esperaba a que el sacerdote episcopaliano, en cuya casa me hospedaba, oficiara el último servicio litúrgico. Recordé que, a medida que nos sumergíamos en la oscuridad y las fachadas de los rascacielos se iluminaban, el cementerio se convertía en un refugio para vagabundos. «Este es el hogar de todos los desesperados de la Tierra», puede leerse en el frontispicio del templo. Pero yo no me detuve ni entré en el camposanto. Seguí caminando en busca de otras noches y de otras vidas, también mías. Se había hecho tarde y mi familia me aguardaba. «Me preguntas —escribió Czesław Miłosz — qué utilidad tiene leer los Evangelios en griego. Te respondo que es bueno guiar nuestro dedo por letras más perdurables que las grabadas en piedra y que, al pronunciar lentamente sus sonidos, conozcamos la verdadera dignidad del lenguaje». Y esa dignidad también es nuestra dignidad: la del lenguaje, la del amor, la de la intimidad, la de las letras y palabras mudas, la del sufrimiento, la de la memoria y sus cicatrices, la del misterio de la filiación y la paternidad, la del tiempo, la del dolor, la del gozo y la alegría, la del anhelo, la del saber…, la de todo lo que se refleja en este magnífico libro que ha escrito Zena Hitz.

Daniel Capó

Pensativos

Comieron todos y se saciaron.

Lc 9,17

A mis hermanos y a nuestros padres

Prólogo

De cómo lavar los platos restauró mi vida intelectual

בָּהּ־יִשָּׁוּוּ לֹא חֲפָצַיִם־כָּלוֹ פְּנִינִֽים׃ חָכְמָה טוֹבָה־כִּי

Pues la sabiduría vale más que las perlas, ninguna joya se la puede comparar.

Prov 8,11

A la mitad del camino de mi vida, me encontraba en los bosques del este de Ontario asentada en una remota comunidad religiosa católica llamada Madonna House. Vivíamos junto a un río que, en el paisaje llano y helador del invierno, se congelaba, luego se descongelaba formando niebla, y volvía a congelarse de nuevo en un ciclo sin fin. En verano, el agua se calentaba lo suficiente como para permitirnos nadar o viajar en barco a través de la espesa maleza hacia las vacías y silvestres vistas del valle del río. Nuestra forma de vida era rústica, tan pobre como escondida, gracias al deliberado compromiso de la comunidad con la pobreza. Dormíamos en habitaciones equipadas con múltiples camas, nos valíamos del agua con moderación, usábamos ropa donada y nos alimentábamos a base de verdura, ya fuera en la corta temporada de producción o tirando de despensa y congelador en la medida de lo posible.

El trabajo variaba y estábamos sujetos bajo obediencia a

desempeñar la tarea que se nos asignara. Pasé un tiempo como panadera, administrando la caprichosa levadura y el fuego del horno, emergiendo al final del día cubierta de masa, harina y ceniza. Luego trabajé en el departamento de artesanía, donde restauraba muebles, reparaba libros, organizaba los materiales y decoraba la casa para las fiestas. Solía decir en broma que me estaban formando como una ama de casa del siglo XIX. Me asignaron seguidamente la biblioteca, y luego pasé una larga temporada limpiando e investigando el origen de antigüedades que habían donado para la tienda de regalos de la comunidad. Compartía el trabajo comunitario de limpiar la casa y lavar los platos, así como también el de plantar, arrancar las malas hierbas y recolectar los frutos del huerto. Como en muchas de estas comunidades, cambiábamos de trabajo con la frecuencia suficiente para que nadie pudiera identificarse completamente con su labor. Tanto cambio hacía que fuera más fácil ver el trabajo no como un vehículo para alcanzar el éxito, sino como una forma de servicio: el talento y el interés tenían ciertamente valor, pero, en última instancia, eran irrelevantes. Estaba claro que mis veinte años anteriores de vida no me habían preparado para ninguno de estos «trabajos» ni para adoptar esta perspectiva sobre la vida. Desde que tenía diecisiete años hasta que me fui a Canadá a los treinta y ocho, había estado dedicada por completo a instituciones de educación superior, primero como estudiante y luego como profesora y estudiosa de la filosofía clásica.

Mi vida como intelectual profesional hundía sus raíces en mi infancia. Desde la más tierna edad viví con libros de todo tipo. Había pilas de volúmenes en el suelo de mi habitación y también cubrían las polvorientas paredes de nuestra casa victoriana. Mi hermano mayor me enseñó a leer y me contagió el apetito por la lectura; mis padres amaban los libros, las palabras y las ideas sin haber recibido formación ni apoyo profesional: eran aficionados en el mejor y más original sentido de la palabra. San Francisco era un lugar extraño en la década de los setenta por muchas razones de sobra conocidas, pero su fuerte compromiso con el tiempo libre solo me ha quedado claro ahora que hemos pasado a una época mucho menos pausada. La lectura y la reflexión por sí mismas nos acompañaban en las excursiones a las playas pedregosas o los oscuros bosques de las montañas del norte de California, que

llevábamos a cabo sin un propósito concreto, sin técnicas especializadas y sin costoso equipamiento. El éxito de una actividad se medía por cuánto habías disfrutado en comunión con los demás. Tales afanes incluían proyectos de artesanía que nadie compraría jamás y actuaciones musicales cuyo valor se evaporaría al alejarnos un poco de la fogata.

Que los alimentos naturales fueran superiores a los procesados era un hecho difícil de digerir: me tenían que amenazar o engatusarme para convencerme de que probara las algarrobas, la levadura de cerveza o un té medicinal de mal sabor. Pero no necesitaban persuadirme de que aprender era un placer. A mi familia le encantaban las acaloradas discusiones sobre hechos y datos, en las que ninguno de los presentes sabía de qué se estaba hablando: récords mundiales y recuentos de cadáveres, la clasificación adecuada de los seres vivos y la naturaleza de un eclipse lunar. El diccionario, la enciclopedia y el almanaque eran las referencias definitivas con las que se zanjaban las discusiones. Pero nadie se quedaba satisfecho con las respuestas. En esos libros de referencia encontrábamos munición para debates y discusiones de más envergadura. Ninguno de los conocimientos que buscábamos o adquiríamos servía a propósito alguno.

Mi hermano y yo teníamos una particular obsesión con los animales salvajes, especialmente con las criaturas marinas. Nos sabíamos las diecisiete especies de pingüinos y los hábitos alimenticios de las ballenas. A veces aparecían grandes y sebosos leones marinos en la costa local; si no veíamos animales en persona, echábamos mano de libros o de visitas al museo de ciencia más próximo para estudiar lo que nos gustaba observando esqueletos de ballenas o tras los gruesos vidrios de aquel acuario que reproducía grabaciones con sonidos de delfines con tan solo presionar un botón. Acumulamos una vasta colección de animales de peluche, que formaron una comunidad política y eligieron a una pequeña morsa como presidenta. Redactamos una constitución para ellos, escribimos himnos cívicos y, por supuesto, contábamos historias. En nuestra imaginación nos mezclábamos con los animales y fusionábamos sus capacidades con las humanas, como siempre han hecho los niños.

Detrás de nuestro océano de datos y nuestra imaginación lúdica

subyacían preguntas más importantes que no atinábamos a expresar. ¿Qué es un ser humano? ¿Basta con ver, sentir, comer, nadar, chillar? ¿Formamos parte de la naturaleza o estamos, de alguna manera, al margen de ella? Mi padre y yo conversamos una vez sobre esta cuestión durante una acampada en la montaña, sentados sobre una roca a la sombra de unas secuoyas que se apiñaban a la vera de un arroyo. Parecía inimaginable que fuéramos como aquel bosque, como aquella piedra o como el agua que corría a nuestro alrededor. De alguna manera, el ser humano está fuera de lo natural y, sin embargo, incluso un niño sabe que llegará el momento en que se quedará sin aliento y el peso, la resistencia, la descomposición y la fermentación lo consumirán todo, hasta que un animal engulla nuestra carne y haga que se convierta en tierra, lodo y polvo.

Mi familia no emprendió prácticas e inquietudes intelectuales como medios para alcanzar ningún fin. No los consideraban una preparación para la vida, sino más bien una forma de pasar el tiempo que tenía valor en sí mismo. Por eso ni siquiera parpadearon cuando me fui de casa para estudiar libros antiguos y cuestiones humanas fundamentales en una pequeña universidad de artes liberales de la Costa Este, una escuela no confesional con el inverosímil nombre religioso de St. John's College. Mis padres no me preguntaron de qué me serviría el estudio de poemas épicos o tratados antiguos sobre plantas, si me ayudaría a abrirme paso en el mundo. No es que mi elección estuviera predestinada: mi hermano, por ejemplo, siguió una formación especializada en bioquímica. Pero no necesitaba ni que me insistieran ni que me aseguraran repetidamente que el estudio de las artes liberales era lo mío. El valor de tal educación —una opción más entre otras— nos parecía evidente.

Esta primera fase de mi vida académica comenzó con un crecimiento y una emoción espectaculares. Me enamoré a primera vista de mi pequeña facultad: los sauces a la orilla del agua; el césped verde en una pequeña pendiente que descendía hasta ellos, perfecta para revolcarse allí en verano y bajar en trineo en invierno; los edificios coloniales de ladrillos rojos que me encantaban y me sobrecogían a la vez, recién llegada de una región en la que no se construye con ladrillos a causa de los terremotos. Me sentí a gusto

al instante en aquellas sencillas aulas, amuebladas con solo una gran mesa de madera, anticuadas sillas de ratán y múltiples pizarras. Nuestras clases transcurrían sin agendas, las conversaciones las impulsaban las animadas cuestiones que tanto nosotros como los profesores traíamos al aula. Por eso también podían avanzar a trompicones a causa de la indiferencia o la falta de preparación; podían asimismo avanzar con paso firme, acelerando en silencio; o bien podían estallar de emoción al descubrir algo nuevo. Me encantaba la honestidad del proyecto: la conversación era tal y como eran los libros, tal y como eran las preguntas, tal y como eran los seres humanos que participaban en ella. No había una claridad artificial ni una organización forzada para suavizar la incomodidad del trabajo de la mente, no ponían amortiguadores entre nosotros y las dificultades o peligros de la investigación o la emoción del descubrimiento.

Nuestros seminarios tenían lugar por la noche y las conversaciones continuaban en las escaleras, en el patio o en el bar. Una charla formal los viernes por la noche iba seguida de un período de preguntas de duración indefinida, en el que un buen tema y una conversación animada podrían llevarnos más allá de la medianoche y hasta la madrugada, dejando al orador exhausto, pero a los estudiantes como locos por escuchar más. (Estas prácticas nocturnas continúan hoy, pero hablo en el pasado, cuando di con ellas por primera vez).

Todos dábamos por sentado que los libros eran importantes para la vida, pero sabíamos tan poco sobre la vida que nuestras serias cavilaciones debían de sonar ridículas a cualquier oído maduro. Todos los libros estaban conectados con todos los demás; el más mínimo detalle técnico en gramática o geometría estaba lleno de un misterio y un significado que no acertaríamos a articular con claridad. Nos encantaba la sensación que produce la intuición, pero no teníamos experiencia. Aun así, como si quisieran que aflorara nuestra madurez, los profesores nos hablaban como si nuestras ideas fueran importantes y, por lo tanto, nos trataban como adultos libres, capaces de tomar decisiones significativas y tomar nuestras propias decisiones sobre las cuestiones más difíciles.

Nuestros métodos de investigación eran especialmente apasionantes

y poco convencionales en las clases de matemáticas y ciencias. Estudiábamos las teorías de los matemáticos y científicos y probábamos lo que experimentaban o ponían en práctica. Así veíamos el pensamiento científico y matemático como un empeño humano, en lugar de como un conjunto de hechos consolidados que se han de memorizar o una habilidad prefabricada que unas autoridades anónimas habían dado en considerar necesaria. Resulta que las habilidades matemáticas y científicas se desarrollan como medios para lograr fines, como vías de comprensión, soluciones a problemas prácticos o vehículos de contemplación, y son tan diversas como las formas de juego o los estilos de las bellas artes. Los «hechos consolidados» no eran nada de esto: eran versiones reducidas de conjeturas que la generación siguiente conservaría únicamente en parte.

Prosperé en la simplicidad y espontaneidad de la vida universitaria: el concentrarnos exclusivamente en la lectura y la conversación, la insistencia en hacer preguntas humanas básicas, la convicción de que el valor de la actividad intelectual radica en la búsqueda más que en lo que logremos. Recuerdo haber escrito un ensayo sobre Edipo Rey durante el primer año y lo abrumada que me tenía el placer de descubrir ideas nuevas (para mí). Paseaba rodeada del verde pálido que los árboles tienen en primavera, absorta, pensando en cosas, y sabía que, de alguna manera, había encontrado una pieza que sería esencial para mi vida en el futuro.

* * *

Después de graduarnos, muchos de mis compañeros llevaron sus supuestamente inútiles estudios de artes liberales de la torre de marfil a los ámbitos de la política, el derecho, los negocios, el periodismo y las iniciativas sin fines de lucro. Fundaron escuelas y se establecieron en bufetes de abogados, juntas corporativas, el New York Times, organizaciones no gubernamentales internacionales y altos cargos del gobierno de los Estados Unidos. Descubrieron, en otras palabras, que el estudio por sí mismo, es decir, el estudio sin

resultados visibles o credenciales de alto prestigio, era enormemente útil para otros fines. Unos golpes de suerte me llevaron al mundillo de la élite académica, en el que acabé teniendo éxito a pesar de que se me hiciera cuesta arriba al principio. Pero este éxito final plantó las semillas de largos años de una gradual y aplastante desilusión con la vida académica.

Al principio, los estudios de posgrado también eran tremendamente emocionantes. Aprendí los antiguos oficios profesionales que se esconden detrás de los grandes libros (erudición, comentario e interpretación) y cómo estos se enfrentan a las cuestiones humanas. Mis colegas de filosofía clásica, profesores y estudiantes de posgrado tenían la costumbre de organizar unos grupos informales de lectura cada vez que había un número decente de personas. Sentados alrededor de una mesa con un texto antiguo frente a nosotros, compartiendo nuestro desconcierto y lanzando ideas, encontré la honestidad intelectual y la espontaneidad de mis años de licenciatura, mientras veía más en profundidad y más detalles. Me enamoré de la complejidad de la gramática griega. Me las arreglé para trabajar en la biblioteca, que sigue siendo uno de mis mayores placeres: andar detrás de fuentes, referencias y conexiones a través de los laberintos de estanterías iluminadas con fluorescentes, tropezando con extraños rincones, con la seguridad de ir a descubrir algo esclarecedor o hilarante, o ambas cosas a la vez. Aprendí la deliciosa gimnasia mental de la filosofía analítica, con la que se defiende, se explora y casi siempre se refuta cualquier tipo de tesis. Comprendí que nuestras dispersas comunidades de académicos y profesores formaban parte de un gran proyecto histórico internacional para la preservación y transmisión del aprendizaje. Con el tiempo aprendí, primero como estudiante de posgrado y luego como joven profesora, que el mejor punto de partida para los académicos son las cuestiones humanas que se plantea el aficionado.

También comencé un tipo diferente de formación en la escuela de posgrado, que estaba conectado con el primer tipo por medio de fuertes hilos invisibles. Gracias a la conversación informal con mis profesores y compañeros de estudios, aprendí a navegar por la complicada jerarquía social del mundo académico. Aprendí a quién admirar y a quién desdeñar.

Si te decían quién estaba «fuera» del grupo, te sentías incluido en aquel «dentro», pero, por supuesto, la crueldad y la ubicuidad de la práctica del juicio sugerían cuán frágil era mi propio acotado éxito. Al escuchar cómo se despreciaba el fracaso académico, y al articular yo misma esos juicios, desarrollé pavor a que me juzgaran mis profesores y mis compañeros. Como muchos estudiantes de posgrado, aprendí a examinar obsesivamente el comportamiento de los demás en busca de signos de aumento o pérdida de favor. Como prácticamente todos ellos, estaba convencida de que solo yo corría el peligro de fracasar, mientras todos los demás avanzaban con total confianza.

El miedo al fracaso tenía un lado negativo, por supuesto: el ansia de triunfar en el juego del prestigio, de demostrar que soy tan buena como algunos y mejor que otros. Tuve un sueño muy vívido y extraño al principio del posgrado, un sueño diferente a cualquier otro que había tenido antes o que tuviera después. Soñé que uno de mis profesores, a quien admiraba mucho y de cuya aprobación dependía, dirigía un seminario sobre el tema de la bondad, vestido con su toga de académico. (El mundo de los sueños tiene sus peculiaridades: el seminario tenía lugar en el gimnasio de mi instituto, al que se le había añadido una gran escalera mecánica). En el sueño le preguntaba por qué se preocupaba por ser amable, dado su estratosférico prestigio académico. Se volvió hacia mí horrorizado, me tomó del brazo, me sacó de la habitación y me preguntó qué quería decir. Cuando le repetí mi pregunta, me dijo con mucho énfasis: «Me importa la amabilidad, me importa y mucho. Quiero que me amen, que me adoren...». En este punto su voz se redujo a un susurro dramático: «Que me alaben».

El sueño nos pareció, por supuesto, muy divertido tanto a mí como a mis compañeros de estudios, a quienes se lo relaté de inmediato. Pero contenía una apreciación fundamental que en mi vida consciente no podía soportar, quizás una visión de este profesor en particular, pero más ciertamente de los valores de la vida académica en general, al menos en algunos departamentos, y al menos tal como yo la vivía. Decir que buscábamos estatus y aprobación suena más suave de lo que era: lo queríamos a expensas de los demás. Observábamos y trabajábamos, por ejemplo, la exaltación del derribo académico mediante la crítica, un acto ritual

de humillación que generalmente se realizaba en público. Una mordaz reseña de un libro, una devastadora objeción desde la última fila de la sala de conferencias: eran las monedas de cambio del éxito, no a pesar de su crueldad, sino a causa de ella. Veíamos tales acontecimientos con asombro, como si reconociéramos tácitamente su carácter inhumano. La acogida que dábamos a estos competitivos actos públicos de humillación se mezclaba de una manera enfermiza con nuestra percepción de la auténtica nobleza del aprendizaje. Los vencedores en estos combates de gladiadores adquirían así una cierta grandeza que inspiraba fascinación e idolatría. Y esta idolatría, reconocida en otros lugares como fama, era lo que queríamos para nosotros. Eso era simplemente lo que nos importaba, o más bien, a aquellos de nosotros que, como yo, carecíamos de la humanidad suficiente para defendernos de ella.

Hay que decir que me lancé de cabeza a una brutal pugna por el estatus y el prestigio sin pensarlo mucho y con pocas dudas conscientes. Al principio carecía de las habilidades y hábitos profesionales que necesitaba para moverme con comodidad, pero en poco tiempo estaba como pez en el agua, tanto en el agua del océano de cotilleos universitarios como entre las olas que rompen en las estanterías de la biblioteca. Ayudaba que las aguas no siempre eran fáciles de diferenciar. Nuestras enérgicas expresiones de superioridad podrían mezclarse a la perfección con una conversación filosófica que duraba hasta el amanecer. Nos íbamos a casa, dormíamos y la reanudábamos. Tuvieron que pasar varios años para que el hilo invisible que unía dentro de mí el drama de la reputación con el proceso constante y serio del aprendizaje real comenzara a deshacerse, desenmarañando así el resto de mi vida.

* * *

En 2001 ya había pasado cinco años como estudiante de posgrado en tres universidades diferentes. (Había hecho un máster en la primera y me transferí de la segunda). Para entonces las pugnas y las conmociones iniciales habían quedado muy atrás y me deleitaba

con el éxito académico en un ambiente lleno de vida intelectual y con amigos con los que se podía conversar de cualquier cosa. La alegría intelectual y los logros del prestigio y el estatus eran como dos ramas que habían crecido juntas y tan estrechamente que, para mí, su florecimiento era indistinguible. Una mañana de septiembre caminaba como de costumbre hacia el campus por uno de los senderos bordeados de árboles. Mientras caminaba, uno de los miembros del personal del departamento me gritó algo sobre una noticia dramática y me detuve en el centro de estudiantes para mirar un televisor. Cuando llegué, la pantalla mostraba la imagen en directo del World Trade Center con las dos torres en llamas. Me senté y leí los teletipos de la parte inferior de la pantalla tratando de juntar las piezas. Unos minutos más tarde, una de las torres se convirtió en cenizas. Los locutores de las noticias se quedaron inmediatamente sin palabras.

Una vez estuve expuesta accidentalmente a una gran carga de electricidad estática durante un experimento en un laboratorio de la Universidad. Fue como si todo se detuviera y comenzara de nuevo, como si alguien me hubiera reseteado, o como si yo fuera un Telesketch cuyos elaborados patrones se hubieran borrado de repente y la pantalla se hubiera quedado totalmente gris. El momento en que se derrumbó la primera torre fue muy parecido. Me quedé completamente paralizada. De la conmoción surgió la recurrente idea de que tenía que dejar la filosofía y hacer algo, salir del mundillo de la biblioteca y entrar en el mundo de la acción y los asuntos internacionales, un mundo que imaginaba inmerso en la ignorancia, con solo consignas y eslóganes pegadizos.

Los atentados adquirieron inmediatamente un significado nacional, uno del que me empapé sin pensar mucho en ello. En aquel momento era fácil creer en la naturaleza excepcional del acontecimiento, en el carácter especial de las víctimas, y así lo hice. Pero el impulso nacionalista fue una reducción del efecto real y perceptible que los acontecimientos tenían en mí, un intento inconsciente de normalizar y contener su carácter inquietante y sobrenatural. Junto con la tristeza que alimentaban las noticias vino lo que para mí era una bondad inusual. Recuerdo haber visto a alguien a quien se le cayeron accidentalmente unos archivadores en el campus y apresurarme inmediatamente a ayudar: las necesidades

de esa persona hacían desaparecer todo lo demás. Era algo trivial, pero de alguna manera iluminador para mí. Durante aquella época podía ver heridas en los rostros de las personas: miradas rotas, vulnerables. Descubrí que hablaba más libre y abiertamente con mis amigos y familiares, y ellos conmigo. Las nuevas formas de conciencia y motivación se quedaron apostadas en mi mente. Me desconcertaban. Recuerdo que me sorprendí a mí misma deseando que sucediera algo más terrible al ver que se desvanecían para renovar el efecto, y luego, por supuesto, retrocedí espantada.

Hicieron falta algunos meses para que estos sentimientos e impulsos inusualmente compasivos se desvanecieran y para que mi ensimismamiento habitual se reafirmara. Pero el desencanto con la vida académica duró bastante más. Sentí que pertenecía a una comunidad de seres humanos más vasta que la académica. ¿Qué sentido tenía estudiar filosofía y los clásicos? ¿Qué diferencia lógica podría marcar frente al mundo que sufre? No me era de gran ayuda que el mundo académico sea de sobra conocido por lo aislado que de verdad está. Los acontecimientos y las ideas del exterior acceden a él por una puerta estrecha y con una forma peculiar, de modo que tenemos la sensación de que la experiencia de estos hechos e ideas externos se nos da masticada. Anhelaba una experiencia más amplia, ganar terreno a los acontecimientos de alguna manera.

Me sentía tan incómoda con mis inciertas exploraciones de trayectorias profesionales alternativas, como el trabajo por los derechos humanos o la política, que sabía que no iban conmigo. A falta de un camino claro, decidí seguir adelante con mi carrera académica simplemente cambiando el tema de la tesis. Mi antiguo proyecto, una investigación acerca de las antiguas consideraciones sobre el autoconocimiento, era papel mojado. Pasé a un estudio más «relevante» de las antiguas críticas a la democracia.

Sin resolver la crisis, se formó en mí un gélido río de descontento que afloraría por un tiempo antes de desaparecer bajo tierra, donde gorgoteaba justo debajo de mi conciencia.

¿Qué fue realmente lo que provocó mi descontento? ¿Me sentía insatisfecha de repente con la vida intelectual? ¿O había echado un vistazo al salón académico de espejos que, sin pensarlo, había permitido que diera forma a mi pensamiento y mis sentimientos?

¿Cuál de los caminos entrecruzados que seguía era el estrecho y egoísta? Estuve convencida durante mucho tiempo de que el trabajo intelectual solo era útil en tanto que influía en hechos «reales». Pero con la claridad de verlo en retrospectiva, ahora observo que la sociedad respeta más a los que salvan el mundo y marcan la diferencia, especialmente aquellos que trabajan para grandes instituciones internacionales, que a los académicos de gran prestigio. Así que pude, por un rato, imaginarme lo que sería dejar atrás una vida entre libros e ideas mientras ganaba algunas partidas del juego social. Claro que yo no veía las cosas de esa manera en aquel momento. Este fue el primero de una serie de pactos inconscientes que hice conmigo misma ante las profundas dudas que albergaba sobre mi forma de vida y de ser.

A corto plazo, mi crisis estalló y salpicó mi inmaculado currículum. Cuando cambié de tema de tesis, perdí años de trabajo y tuve que apresurarme para intentar ponerme al día. Ya no podía confiar en mi capacidad para hablar en público y perdí encanto. Me faltaba seguridad en mí misma y se me veía el plumero. El camino hacia el éxito parecía menos automático de lo que pensaba y era una tortura. Aun así, en una época en la que el mercado laboral académico era relativamente estable, no mucho antes del colapso financiero que comenzó en 2008, encontré un trabajo permanente en una gran universidad del sur.

* * *

Tras la graduación me encontré en una nueva ciudad llena de extraños, en una universidad cuya desmedida pasión por el fútbol no tenía rival en ningún otro ámbito. Las calles eran anchas, el sol prácticamente constante y el tráfico no estaba regulado. Árboles y arbustos en flor (cerezos silvestres, camelias y azaleas) daban a los parques y jardines una belleza extravagante, junto a vastas extensiones de estacionamiento de asfalto, descuidadamente intercaladas con centros comerciales. La nerviosa impaciencia que había adquirido en mis largos años en la Costa Este se vio sin salida,

y chocaba constantemente con el clima local de placentera alegría, tan obstinada como lenta.

Mi trabajo era más simple y menos exigente que mis años como estudiante de posgrado. Veía pasar las horas muertas cada día, y el aburrimiento y la soledad se colaban por todos los resquicios como la niebla. En una especie de inquietud desesperada, entré en la comunidad local como voluntaria, dando clases particulares en un programa de alfabetización, visitando a los moribundos en hospicios, trabajando en un centro de reasentamiento de refugiados. Este servicio de persona a persona fue como un lento goteo de agua sobre una esponja seca.

Trabé amistad con una sexagenaria que trabajaba en una fábrica y que ni siquiera había ido al instituto. El único propósito que le encontraba a sus estudios era el amor y el celo que sentía por las estructuras de la gramática inglesa. Me dijo que se había inscrito en el programa de tutorías por las mismas razonas por las que yo me había ofrecido voluntaria como tutora: para paliar la soledad y el aburrimiento. En el centro de refugiados, les mantenían tras unas ventanillas de grueso cristal mientras esperaban algún chequeo o para hablar con alguien que pudiera desentrañar las complejidades de su papeleo. Se me asignó la tarea de organizar los archivos de los recibos que estaban duplicados en otro lugar, una tarea tan inútil como cualquier otra que hubiera encontrado y, sin embargo, encontré una paz en ella que no podía explicar.

Fue por esta época cuando decidí a la ligera que debía tener una religión, tras haber crecido sin ninguna. Había experimentado durante algunos años con mi religión ancestral, el judaísmo, pero al carecer de padres o de un cónyuge que lo practicara, no encontré una vía de entrada natural a sus caminos más profundos. Con algo de decepción, visité algunas iglesias protestantes tradicionales, siguiendo inconscientemente un orden descendente en una lista invisible de las principales denominaciones clasificadas por estatus social. En una iglesia dieron una homilía sobre fútbol; otra estaba llena de gente visiblemente rica que no mostraba ningún signo de fervor espiritual. Las dos parecían clubes sociales, una forma de sentirse superior o de sentirse cómodo. Esto me repugnaba, a pesar de —o quizás debido a— lo interesada que estaba en la

superioridad social. Quería algo diferente, algo nuevo, sin saber qué era.

Un domingo asistí a misa en la parroquia católica local. La iglesia estaba casi en completo silencio cuando entré y la luz del sol iluminaba las imágenes religiosas. En los bancos de mi alrededor vi gente de todas las razas y orígenes, algunos con familias, otros solos, muchos de rodillas en oración silenciosa. Se me ocurrió que simplemente no había razón alguna para que gente tan dispar se congregara allí en la misma habitación. Todos y cada uno de nosotros estábamos allí solos y, sin embargo, unidos por algo invisible y fuera de mi alcance. Decidí de inmediato comenzar el proceso de ingreso a la Iglesia católica. Asistí a las clases para conversos en la parroquia, y en 2006 me bauticé en la larga y grandiosa liturgia que los católicos celebran la noche antes de Pascua.

* * *

Al principio, no relacioné mi interés por tener una religión con la crisis existencial con la que había vivido en cierta medida durante cinco años. Poco después de mi bautismo, regresé al este tras aceptar un nuevo puesto docente en Baltimore. No tardé mucho en notar el efecto que surtían en mí la pobreza y el sufrimiento que se respiran en las calles de esta ciudad, desestabilizándose así una vez más mi dedicación a la carrera académica. Visité iglesias en partes desoladas de la ciudad, con cristales rotos en las calles y manzanas enteras con ventanas tapiadas. A diferencia de los barrios pobres deliberadamente acordonados —hechos invisibles—, de la mayoría de las grandes ciudades estadounidenses, la desolación aquí se extendía por todas partes y acechaba detrás de cada complejo de edificios. En Baltimore era imposible esconderse de la pobreza o de sus consecuencias. El sufrimiento que había imaginado anteriormente como exótico, extraordinario y, sobre todo, en otro lugar, parecía haberme cercado.

Bajo el nuevo aspecto de la fe, mis tensiones internas parecían

extenderse hasta los confines del mundo y tirar de afilados ganchos anclados en mis entrañas. Comencé a ver que el sufrimiento humano no se limitaba a acontecimientos especiales y que no se podía acabar con él dando marcha atrás en políticas particulares. No había necesidad de esperar a que ocurrieran desastres, sino que eran omnipresentes, al igual que la responsabilidad por ellos. El sufrimiento era una fuerza cósmica, una realidad ubicua, Cristo crucificado en el centro del mundo y llenándolo hasta los topes. Traté de dejar de apartar la mirada ante el sufrimiento de los demás, como venía haciendo habitualmente. Comencé a buscarlo, a esforzarme por estar regularmente en contacto con él.

Lo frustrada que estaba con mi trabajo, con el centro de mi vida, se expandió tanto en amplitud como en profundidad. Cuando miraba hacia el mundo exterior, veía un tremendo sufrimiento y desorden en los que no podía marcar una diferencia perceptible. Y si no echaba la vista tan lejos, la superficialidad de mi vida académica se hacía cada vez más evidente. O bien buscaba aprobación o estatus sacando buenas notas a expensas de los demás, o bien mis compañeros de clase y yo nos explicábamos mutuamente nuestra propia superioridad cuando estábamos de cháchara en pequeños grupos: hablábamos de lo diferentes que éramos del que se equivocaba, del tonto, del feo y del malo. Recuerdo una vez que fui a una de tantas cenas académicas y de repente me sentí mareada cuando sugerimos que los valores esenciales de nuestras vidas eran los buenos vinos y los viajes a Europa.

A esas alturas me había acostumbrado a que se me recompensara por mi trabajo intelectual con dinero, estatus y privilegios. A lo largo del camino, mi centro de atención se había desplazado, sin que me diera cuenta, del trabajo en sí hacia los resultados del trabajo. Había perdido gran parte de la capacidad de pensar libre y abiertamente sobre un tema, preocupada por perder la posición en la jerarquía social académica que con tanto esfuerzo había ganado. Trabajaba afanosamente en proyectos de investigación muy acotados y no me permitía tiempo para leer y reflexionar sustancialmente. Mis colegas y yo íbamos a destinos exóticos con la mayor frecuencia posible, buscando experiencias prestigiosas y bienes de consumo de alta gama como inesperadas ventajas de formar parte de una comunidad internacional de académicos. Visité

Lisboa, Londres y Berlín, óperas, museos y espectáculos de cabaret, y devoraba las delicias de cada lugar. Aumentó la tensión entre estos placeres arraigados y la atracción que sentía por el mundo oculto del sufrimiento.

En cambio, a medida que mis aventuras como voluntaria se expandían conocí a fascinantes tipos de todo pelaje que vivían fuera de las convenciones de la clase media. Conocí a una pareja en el centro local del Movimiento del Trabajador Católico que había pasado décadas alimentando y sirviendo a sus vecinos en un vecindario particularmente desolado. Otra pareja pasó su jubilación cerca de una prisión rural, hospedando a familias que visitaban a los presos. Me ofrecí como voluntaria con una monja que no levantaba dos palmos del suelo, más dura que el acero, cuya autoridad disolvió la burocracia en la cárcel de mujeres, haciendo posible la libre circulación de formas ordinarias de amor: ropa, artículos de tocador, conversación y oración. Conocí a hombres y mujeres jóvenes que habían abandonado carreras prestigiosas y aburridas para vivir entre las personas más pobres que pudieron encontrar, con el apoyo de pequeñas donaciones. Otros jóvenes se unieron a ellos, hambrientos de alternativas a la engreída vida de la clase media. Me encontré por casualidad con un abogado de la Comisión de Bolsa y Valores que comenzaba la semana laboral como voluntario en el turno nocturno de un hospicio dirigido por las monjas de la Madre Teresa. Ninguna de estas personas era muy conocida o reconocida; las encontré gracias al trabajo duro y a algún que otro golpe de suerte, más que por que se tratara de personajes públicos. Trabajaban en rincones ocultos, invisibles al público en general.

A lo largo de todas estas aventuras seguía siendo profesora universitaria, dando conferencias en grandes aulas sobre Platón, Aristóteles y la ética contemporánea. El carácter anónimo de la educación contemporánea de los estudiantes universitarios chocaba bruscamente con el carácter de persona a persona de mi labor como voluntaria y el trabajo de las personas extraordinarias que conocí. De hecho, creo que fue en el aula, en la enseñanza, donde al final me llevé la mayor de las derrotas. A cambio de mi cómodo salario, excelentes beneficios y un amplio control sobre mi horario de trabajo, emitía pequeñas perlitas de conocimiento preprocesadas

frente a una multitud y les daba unas notas superiores a la media cuando las absorbían. La docencia que configuraba la actividad central de mi vida profesional no se parecía en nada a la búsqueda viva y colaborativa de ideas que me había maravillado como estudiante. Todavía vivía esa vida intelectual, pero se revolcaba silenciosamente en un rinconcito de una existencia en la que trabajaba y colaboraba como académica. Mis alumnos apenas veían nada de esto. Como estudiante, yo misma había aprendido hábitos mentales, como el deleitarte con ciertos pasajes, un cierto sentido de lo que era una buena pregunta, un instinto que te indica cuál es la parte crucial de un libro o un poema. Había seguido ciertas formas de leer, pensar y sentir con mis profesores y las imitaba al dedillo. Ellos sabían quién era yo. Yo sabía quiénes eran ellos. Esta cercanía les ayudaba a comunicar el ánimo y el desaliento apropiados. ¿Qué estaban aprendiendo mis alumnos de mí? No mucho, hube de concluir, y no muy a menudo. No porque no me importara o no lo intentara, sino porque la organización institucional y las expectativas que se me daban como referencia hacían que el tipo de aprendizaje que me importaba fuera casi imposible. Era raro que un estudiante decidiera romper con la cultura del anonimato para buscar colaboración y orientación de persona a persona.

* * *

Llevé mi creciente descontento a los abundantes recursos que la Iglesia ofrece para el examen y el crecimiento personal: la oración y los sacramentos, complementados con retiros, dirección espiritual y psicoterapia católica. Me tomó algunos años darme cuenta de que lo que había emprendido como un pasatiempo nuevo y curioso, practicar una religión, podría tener el poder de reformular los problemas que tenía con mi trabajo y con ese sentimiento de que mi vida era inútil.

Me instruí sobre el proceso que los católicos denominan «discernimiento de la vocación», mediante el cual, a través de la

oración y el silencio, se espera que Dios exponga las motivaciones más profundas y así aclare la forma de la vida a la que estás llamado. Nunca carente de autoestima, estaba segura de que Dios quería que hiciera algo bastante inusual, y que no me sometiera a los mismos sacrificios que los creyentes del montón metidos en este proceso de discernimiento. Pensaba que podría vivir en un vecindario pobre como una especie de anarquista católica, enseñando griego y latín a los lugareños en mi sala de estar. Podría tal vez casarme con alguien de ideas afines y criar hijos anarquistas que ayudarían a construir una comunidad con los vecinos. Cuando me preguntaba de dónde vendrían mis ingresos, me encontré con un obstáculo. ¿Quién financiaría una vida así? ¿Pero qué otra cosa podría hacer? Por notables que fueran los experimentos vitales que presencié en mis viajes, ninguno parecía adecuado para mí.

A medida que pasaban los años de descontento, mi malestar se hacía insoportable. Comencé a discernir si estaba llamada a la vida religiosa, la vida como monja o hermana, tratando de afrontar la dolorosa perspectiva del celibato y la falta de hijos durante toda la vida. Primero fui a Suiza para visitar una comunidad de monjas recién fundada que promovía la vida intelectual de las mujeres en la Iglesia. La teoría sonaba de maravilla: excelente teología, hermosa liturgia y una ubicación exótica (para mí). Cada día que pasaba con ellas me sentía más miserable, por razones que no podía ver ni comprender. El único punto positivo vino una tarde cuando, mientras exploraba la ciudad por mi cuenta, encontré el Western Union donde los inmigrantes pobres se reunían y hacían negocios, y noté que me sentía más tranquila. Me fui, incómoda e insegura, y decidí visitar otras comunidades. Las otras carecían de la perfección teórica de la primera y no ofrecían ninguna mejora de la esperable miseria en la que habría de vivir.

Después de dejar la última comunidad que tenía apuntada en mi lista, decidí que debía unirme a la comunidad suiza y tomar mi futura infelicidad por los cuernos. Cuando expliqué mi decisión a mi director espiritual, me desaconsejó firmemente la elección deliberada de una existencia miserable. Su amable consejo me puso furiosa. Di un portazo al salir de su oficina y fui a la misa dominical en la iglesia que estaba al otro lado de la calle. Me arrodillé en el banco y me enfurecí interiormente ante esta situación. Estaba

furiosa con las hermanas que había conocido, por la falta de oportunidades que percibía y por tener un director espiritual aparentemente poco comprensivo. Me hirvió la sangre durante el himno de apertura y las lecturas iniciales. El diácono comenzó a leer el Evangelio, que resultó ser el de las bienaventuranzas —la parte del sermón de la montaña en la que Jesús proclama la bienaventurada felicidad a los pobres, los débiles, los afligidos y los que sufren—. De repente pensé en una comunidad religiosa de la que me había hecho amiga, pero que había despreciado como destino final, la Madonna House: pobre, humilde, poco glamurosa y muy carente de recursos y oportunidades intelectuales. Las piezas del rompecabezas de mi vida encajaron inexorablemente. Comprendí que no podía vivir una vida intelectual y amar a mis vecinos como pasatiempo. Lo había entendido todo al revés. Tenía que amar a mis vecinos y encontrar un modo de vida intelectual que expresara eso. Para llevar esto a cabo, tuve que poner por encima de todo la forma de amor que lleva el nombre bastante frío de «caridad». Me eché a llorar.

El momento en que discerní mi vocación entró como una flecha y se me clavó, y aunque estaba plagada de preocupaciones perfectamente justificadas, nada podía hacerme cambiar de idea. Me tomé otro año —dándole largas por pura ansiedad— para enseñar las últimas clases, finiquitar una última publicación y despedirme de mi trabajo. Vendí mi coche, regalé mis muebles, guardé mis libros y me despedí de mis amigos (pensé, tal vez, para siempre). Por un lado, una vez que terminé, me sentí más relajada y feliz de lo que había estado en años. Por el otro, un cierto terror se apoderó de mí: mudarme a la comunidad era lanzarme a las aguas más profundas sin chaleco salvavidas.

* * *

Durante los tres años que pasé en la comunidad canadiense, una buena biblioteca y un puñado de conversaciones fascinantes fueron toda la vida intelectual que tuve, a pesar de los paquetes de

provisiones que ocasionalmente me mandaban amigos académicos, repletos de números del New Yorker y artículos de filosofía fotocopiados. Todo lo que se me permitía era una vida humana plena y ordinaria: trabajo, servicio, amistad, tiempo libre en la naturaleza, conflicto, frustración y sufrimiento, natación, manualidades, canto en el coro y celebraciones litúrgicas radiantes y preparadas con amor.

En el entorno simplificado de la comunidad, donde nadie ganaba dinero y no había una escalera social que trepar, las pequeñas cosas humanas se situaban al frente de mi conciencia. Limpiar u organizar, un paseo por el bosque, pegar hojas de otoño en tarjetas, incluso vaciar una papelera… todo se volvía luminoso. Con un horario ordenado en lugar de una mezcla de trabajo y entretenimiento impulsada por la ansiedad, el trabajo podía ser tranquilo y el tiempo libre espontáneo. Con las necesidades más básicas satisfechas, nos inventábamos el resto. Un verdadero canadiense hizo un Zamboni desde cero para la pista de hielo del pantano, valiéndose de una olla al fuego para derretir la nieve y una manguera y dos tubos perforados con un paño para alisar el hielo. Uno de los alfareros buscaba pinceles con una determinada textura suave y así por un tiempo nos dedicamos a juntar ardillas que habían muerto en la carretera para hacernos con sus colas.

Quizás sea un cliché decir que las serias limitaciones sacan a relucir lo mejor de nuestra humanidad y que nos hacen disfrutarla más, pero es cierto a pesar de todo. Sin distracciones, somos más conscientes de lo que nos rodea. Sin recompensas, viviendo cerca de los demás, vemos cómo nuestras actividades y acciones satisfacen o no satisfacen las necesidades humanas reales. Nos volvemos más capaces de concentrarnos en lo que importa.

Para asegurar el próspero desarrollo de sus miembros e invitados, la comunidad tenía varias partes operantes: el trabajo, que nos proporcionaba bienes esenciales para nosotros y para nuestros vecinos, pero también recreo, juegos, representaciones de teatro y bromas pesadas, arte y música, oración y adoración. En mi opinión, solo había un bien humano que se trataba de manera más desordenada que los demás en la comunidad: la necesidad de estudiar y aprender en profundidad por el mero hecho de hacerlo.

Privada de una salida para emplear mi formación intelectual en cualquier contexto social, pensé mucho en el sentido de la educación superior, reflexionando sobre la conexión que las actividades profesionales de los intelectuales podrían tener con el simple alcance humano del pensamiento y la imaginación que había experimentado como joven. A pesar de mi inusual familia, este acercamiento es generalizado, si no universal. Me acordé de los intelectuales profesionales, como yo, consumida por la perspectiva de «marcar la diferencia» y perder el contacto con lo que más les importaba. Pensé en muchos académicos que huyeron del trabajo del intelecto después de años de ardua competitividad e implacable banalidad. Recordé a otras personas del montón (usuarios de bibliotecas, taxistas, aficionados a la historia, prisioneros, corredores de bolsa) que llevaban a cabo un trabajo intelectual sin reconocerlo como tal ni enorgullecerse de él. Traté de imaginar lo que podría ser el trabajo intelectual auténtico, cómo podría atraer a los estudiantes comunes y corrientes sin perder de vista que el objetivo es llegar a lo más profundo. Estudié detenidamente mis experiencias en busca de pistas.

Una consecuencia de aquel período de pensamiento condensado fue el darme cuenta de repente de que sería más feliz enseñando en mi antigua universidad de artes liberales, transmitiendo a los jóvenes los hábitos y pasiones de la reflexión tranquila que yo misma había recibido. Entonces discerní que era hora de dejar la comunidad, y en una serie de coincidencias casi milagrosas, me cayó del cielo el trabajo que quería, junto con una casa y un coche. La otra consecuencia de aquella experiencia fue la línea de pensamiento que exploro en este libro.

* * *

Aprender es una profesión, como descubrí; es una forma de obtener dinero y estatus y de apoyar la maquinaria educativa ya existente. Pero comienza a escondidas: en las reflexiones introspectivas de niños y adultos, en la tranquila vida de los ratones de biblioteca, en

los vistazos furtivos al cielo matutino camino al trabajo o en el estudio distraído de los pájaros desde la tumbona. La vida oculta del aprendizaje es su esencia, lo más relevante de él. Si los ordenadores recopilaran y organizaran todo lo que se llama conocimiento, no importa si realmente es conocimiento o no: tal recopilación no tendría sentido si no culminara en la comprensión personal de alguien, si no ayudara a alguien a pensar en las cosas, a solucionar algo fuera, a reflexionar. Aprender, conocer, estudiar y contemplar son actividades que anidan y viven en el seno del individuo, aunque sean nutridas, cultivadas y preservadas en comunidades y con la ayuda de diversos instrumentos. La actividad intelectual nutre una vida interior, un núcleo humano que es tanto un refugio del sufrimiento como un recurso de reflexión por sí mismo. Hay otras formas de nutrir la vida interior: tocando música, ayudando a los débiles y vulnerables, pasando tiempo en la naturaleza u orando, pero el aprendizaje es crucial.

Cuando entendemos que el aprendizaje real es un aprendizaje oculto, que el aprendizaje en el fondo debe estar retirado de la presión para producir resultados económicos, sociales o políticos, entonces nos enfrentamos a dos grandes dificultades, ambas de naturaleza práctica. Primero, ¿cómo se logra o se nutre exactamente el aprendizaje oculto? ¿Cómo librarse de sus distorsiones técnicas, profesionales y políticas? Es evidente que nuestro núcleo humano, nuestros recursos internos para el pensamiento, la reflexión y la contemplación, no pueden nutrirse mediante la educación masiva, ya sea el aprendizaje en línea o las grandes salas de conferencias. Debe alimentarse de persona a persona o desaparecerá en gran medida de la experiencia humana ordinaria, sobreviviendo solo de manera desfigurada y marginal.

La historia de mis propias pugnas como estudiante de posgrado debería haber hecho evidente una dificultad más. Si el aprendizaje está oculto, ¿de qué sirve? ¿Para qué sirve? ¿Cómo ayuda a reparar las partes sufrientes del mundo? Quizás ya he dejado caer mi respuesta. Si los seres humanos fructifican desde su núcleo interno en lugar de en el ámbito del impacto y los resultados, entonces el trabajo interno de aprendizaje es fundamental para la felicidad humana, tan ajeno al sentido práctico como lo están las formas de ternura que debemos a nuestros hijos o nietos. El trabajo intelectual

es una forma de servicio amoroso al menos tan importante como cocinar, limpiar o criar hijos; tan esencial como la provisión de refugio, seguridad o atención médica; tan valioso como la entrega de bienes y servicios necesarios; tan crucial como la administración de justicia. Todas estas otras formas de trabajo hacen posible, pero solo posible, los frutos del florecimiento humano en la paz y el ocio: el estudio y la reflexión, el arte y la música, la oración y la celebración, la familia y la amistad, y la contemplación del mundo natural.

Tal visión del trabajo de la mente la deja abierta a cualquiera que la desee. La vida intelectual no es una actividad meramente profesional, para dejarla en manos de los expertos. Debido a que sus bienes centrales son universalmente buenos, tiene cabida en los taxis, en la casa de la playa o en el club de lectura, en la sala de descanso del trabajo, en el patio trasero del botánico aficionado, en una concienzuda reflexión —ya sea dispersa o disciplinada—, tanto o más que en las universidades.

Las ideas que expongo a continuación en este libro son el resultado de mis intentos de comprender mis propias actividades y experiencias intelectuales, que, en parte, pero no del todo, han sido moldeadas por la fe. Las alegrías de la vida intelectual me fueron inculcadas cuando era niña y como estudiante universitaria sin raíces ni apelaciones a la religión revelada. De hecho, ninguna persona de mi familia que se recuerde —padre, abuelo, tía o tío— practicaba tal religión, excepto una bisabuela episcopaliana que murió años antes de que yo naciera. Los principales temas de mis estudios y de mi enseñanza durante muchos años fueron los brillantes griegos antiguos, que pensaban, escribían, vivían y morían sin ningún contacto con los escritos de judíos o cristianos. Todo eso me sugiere que la actividad intelectual es un bien natural, disponible para todos los seres humanos en general. En lo que sigue he buscado ejemplos, imágenes, historias y argumentos que muestran el carácter humano ordinario de los bienes intelectuales, el ocio, la contemplación y el aprendizaje. Algunas de mis fuentes son religiosas; la mayoría no lo son. Tengo la esperanza de que todos mis lectores, creyentes o no, encuentren útiles estas exploraciones en su propio pensamiento. No puedo trazar ningún camino que no haya recorrido yo misma, pero dejaré las puertas y

ventanas abiertas.

Introducción

El Aprendizaje, el ocio y la felicidad

> Hay quienes dicen que un ejército de jinetes es lo más hermoso sobre la tierra negra, hay quienes, uno de infantería, o de naves, pero yo digo que lo más hermoso es aquello de lo que una está enamorada.
>
> Safo, Fragmento 16[1]

El amor por el aprendizaje

Ciertos trabajos llevan su valor escrito en la frente. Irónicamente, se trata muy a menudo de los que menos se recompensan, como cuidar a niños o ancianos, proporcionar agua o electricidad, limpiar baños públicos, recoger basura, o preparar o servir comida. También se da el caso de empleos que vienen con evidentes gratificaciones en cuanto a salario y estatus, pero que, con el paso de los años pueden dejarnos el tufo de una utilidad simulada[2]. De las distintas formas de empleo que tenemos a nuestro alcance, ¿cuáles colman nuestras auténticas necesidades humanas y cuáles fracasan en este propósito? ¿Qué relación existe entre el valor supremo de nuestro trabajo y la compensación y los resultados patentes del mismo? ¿Desarrollamos un trabajo oculto, que queda por debajo o por detrás del trabajo palpable? ¿Cómo puede uno quedar tan fascinado por las recompensas que trae aparejadas el trabajo hasta el punto de descuidar su propósito último?

Estas preguntas nos incumben a todos los que trabajamos, pero el trabajo que conozco es intelectual. ¿Qué significa aprender por aprender? ¿Es siquiera posible? ¿Es egoísta el gozo de aprender? En caso contrario, ¿cómo podrían desenmarañarse de sus núcleos los filamentos del egoísmo, de la prisa por conseguir los objetivos, de la emoción de la competitividad?

Y, sin embargo, a falta de resultados visibles, ¿por qué debería importarnos la vida intelectual, especialmente en un mundo tan impregnado de sufrimiento? ¿Qué papel podría o debería jugar esta en la reparación de las piezas rotas de nuestras comunidades o en hacer retroceder la oscuridad hacia los márgenes? Estas preguntas, junto con otras derivadas de ellas, dan forma a los capítulos que se presentan a continuación.

* * *

¿Cómo es el aprendizaje, despojado de sus atavíos de fama, prestigio, fortuna y uso social? En otras palabras, ¿por qué decimos que es bueno por sí mismo, más por el efecto que tiene en el alumno que por sus resultados externos?

Hablo del «efecto que tiene en el alumno», pero esa frase, por supuesto, plantea más preguntas. ¿Qué tipo de efecto buscamos? Si aprender no fuera más que algo placentero, comparable a recibir un masaje en los pies o dar un paseo por la playa, ¿bastaría eso para explicar su valor? No lo creo, porque el ser humano debe ser más que un vehículo de su propio placer. Las preguntas sobre lo que es valioso en sí mismo para los seres humanos tienen que ver con lo que es ser humano y con cuál es nuestro valor supremo. Son preguntas enormes, hasta el punto de resultar estomagantes. Las tenemos que mordisquear poco a poco, y no intentar tragarlas de golpe. Por ahora, bastará con intentar aislar lo que se viene en llamar valor intrínseco del aprendizaje, el valor al margen de resultados visibles o externos.

Todos conocemos ejemplos de aprendizaje por amor al arte. Lo vemos en el amor que los niños muestran al coleccionar y catalogar insectos, o en los ratones de biblioteca que se acurrucan en armarios y esquinas, escondiéndose de la vida pública, en la que desempeñan variopintas funciones como dueños de tiendas, políticos o amas de casa. El ornitólogo que observa aves con la ayuda de unos prismáticos y un libro vive una vida de aprendizaje, al igual que el aficionado que modela soldados de juguete históricamente precisos tras investigar cuidadosamente los trajes y peinados de la época. También lo hace el artista que reflexiona sobre la forma de un árbol para capturar su color y movimiento, o el novelista que se sumerge en una comunidad urbana para desenredar y dramatizar sus elementos. Los hippies tienen hambre de aprender cuando viajan por el mundo en busca del sentido de la vida. Los matemáticos distraídos practican el amor por el aprendizaje al manipular símbolos extraños y revelar así lo que se esconde bajo la superficie de las cosas; lo mismo hace el adolescente

filosófico que de repente se pregunta qué son los números.

He mencionado formas características de aprender porque sí: pruebas o cálculos matemáticos; el estudio del mundo natural; la atenta reflexión sobre la experiencia; leer libros o, al menos, leer buenos libros. Estas actividades tienen como objetivo cosas específicas: números, demostraciones y principios matemáticos; el comportamiento de animales, plantas y materiales; y las cavilaciones sobre la vida humana que se encuentran en las obras literarias, filosóficas o históricas. Pero deseamos aprender por tantas razones como cosas hay que desear. Párate a pensar en esa persona que explica todo de una forma demasiado entusiasta, siempre ansioso por corregirnos soltándonos un «en realidad, ...». Sospechamos que se vale del aprendizaje como una forma de dominación social, tal vez para compensar el estatus perdido en competiciones atléticas o eróticas. De manera más general, un espía lee una obra de literatura para adentrarse en la mentalidad de su objetivo; un quant de Wall Street calcula apasionadamente los riesgos para maximizar las ganancias; un activista político examina la literatura científica en busca de pruebas que apoyen su causa; un capo de la mafia estudia la química de la descomposición para deshacerse de un cuerpo. Estos no son ejemplos de ejercicios de amor por el aprendizaje, sino que se llevan a cabo con diferentes objetivos: la victoria militar, la riqueza, el éxito político, pasar desapercibido ante la ley. Por eso llamamos instrumentales a estos usos del intelecto; están motivados por resultados y desenlaces, sin entrar en la intensidad con que se persigan. Por el contrario, la vida oculta del aprendizaje implica deleitarse en sus objetos naturales —personas, números, Dios, naturaleza— porque sí.

Una persona puede dedicarse a las matemáticas sin pararse a pensar, envuelta en una carrera hacia el éxito impulsada por el miedo y la vergüenza. Tal es la vida de aprendizaje que ofrece gran parte, si no la mayor parte, de nuestro sistema educativo. Por sí solo, no es más aprendizaje porque sí que la actividad de los espías, los quants de Wall Street o los activistas políticos. Por otro lado, alguien puede unirse a un proyecto como un mero medio para conseguir un determinado fin y descubrir más tarde que aprecian la actividad en sí misma. El estudiante de matemáticas al que solo motivan los resultados puede captar la belleza de las matemáticas,

el placer de la prueba y el cálculo, y así darse de bruces con la actividad interior del aprendizaje que se busca porque sí. Así también el adolescente que anhela el amor y la aprobación de sus compañeros puede leer un libro únicamente para impresionar a alguien y verse cautivado por algo más profundo. Piensa en cómo cuenta el comediante Steve Martin que se matriculó en Filosofía gracias a su novia, Stormie:

Si Stormie hubiera dicho que me quedaría bien un vestido de fiesta color burdeos, habría salido a comprarme un vestido de fiesta color burdeos. En cambio, me sugirió que leyera El filo de la navaja, de W. Somerset Maugham. El filo de la navaja es un libro sobre la búsqueda del conocimiento. Conocimiento universal, definitivo, incuestionable. Me dejé llevar por la glorificación del aprendizaje del libro y la idea de que, como un mago, podía tener acceso a secretos que no conocen más que unos pocos[3].

Martin comienza tratando de complacer a su novia y termina descubriendo una pasión por aprender que moldea su juventud. Pero su interés por la filosofía dura más que la relación que la inspiró. Sería un error verlo como falso, como un mero intento de complacer a otra persona, por la forma en que descubrió su pasión.

Jack London cuenta una historia similar en su novela semiautobiográfica Martin Eden. Un desconocido adinerado invita a su casa al protagonista, de clase trabajadora. Allí este examina un montón de atractivos libros y conoce a una hermosa joven. Se enamora tanto de ella como de los libros y emprende un agotador curso de lectura por su cuenta. Pero resulta que los libros revelan a un individuo muy crítico y brillante con el que la joven rica es incompatible. La trayectoria de Eden expone una brecha entre la gentileza cuidadosamente vigilada de las clases medias educadas y las abundantes y variadas posibilidades del desarrollo intelectual. Los pasos que le conducen a una desilusión suicida también apuntan al peligro de dedicar la vida al aprendizaje: una alienación que engendra arrogancia y desprecio por los demás.

Pero dejemos los peligros para más adelante. Por ahora, baste con advertir en estas dos historias que nos formamos a nosotros mismos —nuestros talentos, nuestros intereses y nuestras actividades características— a partir de comienzos humildes, puramente instrumentales, como conseguir lo que queremos, evitar la humillación y buscar amor, aprobación y progreso social. Nos abren puertas, deseos, inquietudes, fuentes de asombro que no sabíamos ni que existían. Las actividades nos enganchan de esta manera porque satisfacen una necesidad natural en nosotros. Nuestras necesidades naturales a menudo quedan enterradas; algo del exterior nos atrae, o resquebraja o rompe los obstáculos, de modo que esas necesidades salen a la superficie. La pasión de Steve Martin es reflexionar filosóficamente sobre el mundo, mientras que la de Martin Eden es capturar la vida en palabras. No se podría decir de ninguno de los dos que están primordialmente relacionados con los usos instrumentales del aprendizaje. Ambos experimentan un cambio y reorientan sus pasos por lo que descubren en sí mismos.

Algo dentro de nosotros, entonces, quiere aprender porque sí, aunque nos hayamos embarcado en ese aprendizaje por algún otro fin más pequeño. Pero la posibilidad de usar las matemáticas, la ciencia o la literatura para obtener dinero, buenas notas, amor o muerte significa que las materias por sí solas no definen lo que es la vida intelectual. Es fundamental emprender la lectura, el cálculo o el aprendizaje con un espíritu reflexivo o contemplativo. De hecho, tampoco es necesario centrarse en estos temas tan típicos. Una persona puede aprender y disfrutar de su aprendizaje mientras realiza cualquier actividad. ¿Deberíamos considerar más importante la motivación que nos guía y tener un espíritu reflexivo que el típico conjunto de objetos? Quizás podríamos decir que el amor por el aprendizaje se puede ejercer en cualquier actividad: el trabajo diario, ver deportes, sacar la basura, leer novelas de medio pelo…, siempre y cuando se aborde de forma reflexiva o pensativa, siempre y cuando uno disfrute aprendiendo de ello.

Este segundo enfoque también trae aparejadas algunas dificultades. ¿Es un ejercicio de amor por el saber irte de borrachera durante una semana como parte de un viaje de autoconocimiento? ¿Se puede jugar a los videojuegos con un espíritu contemplativo? La respuesta es, claramente, sí, pero las actividades no se ajustan del todo al

objetivo contemplativo. El desajuste lo muestra el tipo de presión que ejercen sobre la persona que potencialmente se plantea estas preguntas, una presión opuesta a la que siente el estudiante de matemáticas que se deja llevar por el estatus. Las matemáticas llevan al estudiante competitivo a apreciarlas por sí mismas. Por el contrario, la joven de nuestro ejemplo se lanza a jugar a los videojuegos para comprender mejor qué los hace tan atractivos a la naturaleza humana, pero se ve arrastrada a una búsqueda compulsiva de la distracción, a una sucesión de victorias pixeladas cada vez más tristes. Del mismo modo, se necesitaría una inusual disciplina para observar nuestra propia borrachera con una distancia contemplativa. El agente del FBI que investiga la pornografía ilegal mira las imágenes de manera diferente a como lo haría un ávido consumidor. Pero es evidente que la fuerza de esas imágenes, a pesar del compromiso profesional del agente, dificulta el trabajo.

Tendemos a pensar en nuestros objetos de deseo como artículos del bufé de un restaurante, donde podemos picar un poco de aquí y otro poco de allá. Pero nuestros deseos y sus objetos son más como ríos. Tienen una fuerza y una presión propias. Una vez que les damos rienda suelta, nos arrastran hacia una dirección en particular, abriéndonos posibilidades que no esperábamos ni elegimos. Este simple hecho psicológico es la razón por la que existe la educación: porque usar la mente, aprender a pintar o perder peso requiere no solo de disciplina e incentivos sociales, sino también de la guía de personas mayores y sabias que saben lo que nos espera a lo largo de ciertos caminos, y que están dispuestos a dejar en evidencia su propia ignorancia e incertidumbre a la hora de orientar a los jóvenes.

Fines, medios y objetivos últimos

¿Cómo describir esta necesidad humana, el apetito por aprender y comprender, de manera que esclarezca las típicas formas en las que se presenta y sus desviaciones más comunes? Sigo una tradición que tiene sus orígenes en Platón y Aristóteles y que distingue los tipos de deseo por su fin[4]. Muchas cosas las hacemos de una forma instrumental, en aras de otra cosa; por ejemplo, desayunar para aplacar el dolor de estómago, hacer ejercicio para mantenernos sanos, trabajar para ganar dinero, tener hijos para apaciguar a tu cónyuge o encajar con los vecinos. Otras cosas las hacemos porque sí, como jugar a las cartas o ir de excursión, leer o construir maquetas de aviones. Algunas cosas son evidentemente tanto instrumentales como porque sí: tenemos hijos también por su propio bien; trabajamos por dinero, pero a veces también por amor a nuestra profesión; pescamos para comer, pero también porque nos gusta pescar.

Nuestras acciones y actividades se ven afectadas por el objetivo que buscamos al emprenderlas. Hay una diferencia de carácter entre un viaje específico a la tienda para comprar leche y un viaje de compras más contemplativo en el que uno explora productos inusuales en los estantes y habla con los vecinos en los pasillos. Una expedición de senderismo con amigos difiere de una con un importante cliente. Un matrimonio de conveniencia difiere de un matrimonio por amor. Así, cada acción o actividad tiene un objetivo final que le confiere cierto carácter.

Hasta cierto punto, elegimos los objetivos que perseguimos y cómo perseguirlos. Pero existen tensiones y afinidades naturales entre ciertos objetivos y ciertos medios de búsqueda. De ahí la incomodidad del matrimonio de conveniencia, la dificultad de disfrutar de la conducción en un largo viaje en automóvil; o, por el contrario, lo fácil que resulta hacer una parada y así disfrutar de un hermoso paisaje, o la naturalidad de anteponer el bien de un niño al

propio. Platón y Aristóteles y muchos después de ellos buscaban algo que llamaban el bien supremo, la mejor actividad humana, perseguida por sí misma, por la que tenemos una afinidad natural por encima de todos los demás. Un bien así sería algo en lo que culminaría toda la vida, una forma de felicidad segura construida sobre la base de quiénes somos y de lo que queremos.

¿Y por qué íbamos a pensar que hay un bien supremo o un fin último hacia el que dirigir nuestras actividades? Tenemos muchas metas finales, a menudo de forma simultánea, pero ciertas metas tienen un efecto estructurador u ordenante sobre otras. Elegimos una carrera que nos permita pasar más tiempo libre con nuestra familia o elegimos una familia menos exigente que nos permita ascender en la vida profesional. Nuestra meta última —la familia en el primer caso, el éxito en el segundo— enmarca y estructura nuestras otras actividades. Cambiamos un horario más libre por más dinero o sacrificamos un salario más alto por pasar más tiempo persiguiendo nuestros deseos. El efecto estructurador de unos objetivos sobre otros sugiere que tenemos una orientación básica que está determinada por nuestro fin último, el objetivo (asumiendo que hay uno) que estructura todas nuestras otras opciones. Tal objetivo es nuestro mayor bien, ya sea que lo hayamos elegido como tal o que haya crecido sin ton ni son a causa de presiones personales o sociales. Ese bien supremo o fin último podría ser la riqueza, el estatus o la vida familiar; servir a nuestra comunidad o disfrutar del mundo natural; el conocimiento de Dios, o el placer y la fiesta, o la escritura de novelas, o la búsqueda de la verdad matemática. Como cualquier fin más pequeño, nuestro fin último podrá satisfacernos en mayor o menor medida.

Si no creemos tener una única orientación básica, es muy difícil entender historias frecuentes de cambios de vida. Pasamos de una vida de crimen a una vida de arrepentimiento. Dejamos la bebida y nos apuntamos a programas de voluntariado en nuestro vecindario. Tenemos hijos y abandonamos las empresas que alguna vez nos parecieron absorbentes, quizás trabajando menos, quizás alejándonos de nuestros amigos fiesteros; o puede que nos acerquemos más a los miembros de nuestra familia o echemos raíces en nuestra comunidad. Estas direcciones, por supuesto, no siempre cambian para mejor. A veces empeoramos en lo más

fundamental. La desilusión en el amor o en el trabajo puede llevarnos a beber, a trabajar compulsivamente o a buscar un chute de adrenalina tras otro. El asalariado político comienza con la esperanza de construir una sociedad justa en la tierra y termina convirtiéndose en funcionario o apparatchik.

El cambio de orientación no tiene por qué ser dramático. Nuestros valores pueden corroerse lentamente en el entorno equivocado, o nos puede pasar desapercibida la germinación de una semilla de alegría que florecerá por sorpresa un año después. Algunos cambios en la vida pueden ser solo superficialmente dramáticos. Ciertas personas ávidas de mejorar su estatus se las arreglan para llegar a la cima sin que les importe la estructura externa de valores de su institución: tienen éxito tanto en la dictadura fascista como en la nueva democracia, tanto en la Iglesia tradicional como en la reformada. Pero las conversiones, la vuelta a las costumbres del pasado, la corrupción y la desilusión son fenómenos generalizados. Es difícil creer que no son posibilidades reales para todos nosotros y es difícil encontrar el sentido que subyace en esas posibilidades si no partimos de una directriz básica.

Podemos mostrarnos reacios a la idea de que tenemos un único fin último. Seguramente pensemos que, si bien algunos objetivos estructuran otros, podemos tener más de uno a los que demos más importancia. Valoramos la familia y el trabajo, o la filosofía y la justicia social, por encima de todo. Ninguno de los dos prevalece sobre el otro. En el mejor de los casos, una vida así será muy infrecuente, si es que acaso es posible. Pero podemos constatar un hecho sobre cómo se ordenan nuestras vidas: no se trata de cuál queremos que sea nuestro fin último, ni de cuál creemos que es, sino de cuál está en el fondo haciendo de armazón y estructura de los otros fines. Incluso si sentimos que hemos logrado un equilibrio poco común y delicado, hay algo ineluctable sobre lo que elegiríamos si nuestras prioridades más básicas entraran en conflicto. Es una cuestión de cuán disciplinados somos o no para elegir, una cuestión de excelencia encarnada o de falta de ella. Vemos nuestro fin último solo cuando las ilusiones se disuelven ante una elección real.

Por supuesto, puedo cometer errores al discernir qué actividades

son compatibles con mi fin último. Puedo optar por tener hijos pensando que podré seguir disponiendo de tiempo para mí y cultivar así mi interés por las matemáticas, y puedo equivocarme. Dado que los niños generan deberes morales, es posible que no pueda volver a concentrarme en las matemáticas como antaño sin perjudicar a mis hijos. Del mismo modo, puedo optar por no tener hijos pensando que así podré escribir poesía mejor sin distraerme, pero puedo descubrir que mi vida se vuelve limitada, superficial y pobre en el aislamiento doméstico y mi fuente de creatividad se seca. Nuestros fines últimos a menudo presentan una fragilidad impredecible; de ahí la ansiedad juvenil por el futuro, nuestras crisis de mediana edad y los arrepentimientos de la vejez.

Puede que no tengamos ni idea de en qué consiste nuestra directriz básica, o de qué fin último puede estar estructurando nuestra vida sin que lo sepamos. Nuestros motivos siempre se mezclan y nuestros objetivos finales a menudo son inciertos. Con frecuencia somos incapaces de reconocer que, digamos, el estatus, el dinero o la bebida son lo más importante para nosotros. Pero, incluso dejando a un lado las conversiones o las rupturas, ciertos conflictos o crisis sugieren que tenemos ese tipo de fin y nos dicen cuál es. Al preferir una cosa a otra se nos revelan aún más metas. Pongamos por caso que me salto el recital de piano de mi hijo por pasar la tarde en el bar o terminar un proyecto de trabajo que me parece necesario. O que el cliente cancela la caminata que habíamos concertado. ¿Voy de excursión de todos modos? Si no, quizás sea porque me interesaba menos que me dé el aire en la naturaleza que el acuerdo que presumiblemente iba a cerrar con él. O que elijo un trabajo de alto estatus y lo hago con la intención de mantener unos exigentes principios morales. Una vez que me incorporo descubro un comportamiento que dista de ser moral y sé que perdería todo si les dejo en evidencia. ¿Mantengo mi ética o me quedo con el trabajo y el estatus?

Nuestro fin último puede presentarse ante nuestros ojos a través de las decisiones que tomamos o de aquello con lo que estamos más comprometidos, aquello por lo que sacrificaríamos cualquier cosa a la hora de la verdad. Puede que solo en momentos de conflicto o de prueba aflore lo que más nos importa de entre todo el maremágnum de búsquedas y deseos contradictorios. Pronunciamos un «hasta que

la muerte nos separe» cuando nuestra pareja es joven y guapa y cuando la vida está llena de promesas, pero es en el fracaso, en la decrepitud o en la cama del hospital cuando nos damos cuenta de lo que significaba y de por qué lo dijimos.

Ocio

En nuestro estudio de las formas básicas y las desviaciones de la vida intelectual, hemos distinguido entre las búsquedas instrumentales, las cosas que hacemos como medios para alcanzar fines, y las búsquedas que son dignas en sí mismas. También hemos comenzado a fijarnos en formas en las que una actividad en particular puede moldear y estructurar una vida, de modo que alguna actividad sea nuestro fin último y forme nuestra directriz básica. ¿Qué pasaría si tratáramos de organizar nuestras vidas en torno a objetivos meramente instrumentales, como ganar dinero o promover la justicia? Aristóteles defendía que teníamos que buscar nuestro fin último por sí mismo, o nuestras acciones resultarían vacías y vanas. Está bastante claro que mis acciones son vanas cuando no logro mi objetivo a pequeña escala. Si pongo mi equipamiento de natación en la bolsa de deporte, me pongo los zapatos, cojo las llaves y conduzco hasta la piscina, pero me la encuentro cerrada, mi objetivo final de nadar se frustra y todas mis acciones fueron en vano. Del mismo modo, si no persigo mi fin último como fin en sí mismo, parece que muchas o la mayoría de mis acciones son en vano. Supongamos que la piscina está abierta y puedo nadar: ¿Por qué lo hago? Nado para tener buena salud. Quiero estar sana para poder trabajar. Trabajo por dinero. Y el dinero es para comprar comida, beber, pagar la casa, entretenerme, hacer ejercicio… una cantidad de cosas que me permiten trabajar.

He descrito una vida totalmente fútil. Si trabajo para ganar dinero, gasto el dinero en las necesidades básicas del día a día y organizo mi vida en torno al trabajo, entonces mi vida es una espiral inútil de trabajar por trabajar. Es como comprar helado, venderlo inmediatamente para conseguir dinero en efectivo y luego gastar las ganancias en helado (que se vende una vez más... y así sucesivamente). No es menos trágico que trabajar por dinero y que te caiga encima un yunque cuando vas a cobrar el cheque por los servicios brindados. Las actividades no valen la pena a menos que

culminen en algo satisfactorio. Por esa razón Aristóteles decía que debe haber algo más allá del trabajo, el ocio, por el cual trabajamos y sin el cual nuestro trabajo es en vano. El ocio no es meramente recreación, que podríamos emprender en aras del trabajo, para relajarnos o descansar antes de emprender una nueva tarea. El ocio se trata más bien de una recámara interior cuyo buen empleo podría contar como la culminación de todos nuestros esfuerzos. Para Aristóteles, solo la contemplación, la actividad de ver, comprender y saborear el mundo tal como es, podría considerarse el uso final y satisfactorio del ocio.

A pesar de una larga tradición de pensamiento inspirada, entre otros, en Aristóteles, el tipo de ocio que se toma como el objetivo final de la vida no requiere de vastas propiedades ni de la vida de un señor de campo. La podemos disfrutar en un momento o en una pausa más larga, y puede coexistir fructíferamente con ciertos tipos de trabajo manual. El gran movimiento de libros que por un tiempo dio forma a la cultura intelectual estadounidense comenzó entre los trabajadores, en los institutos obreros donde las personas que trabajaban con sus manos buscaban desarrollarse como seres humanos con una rica vida interior[5].

En su clásico manual para intelectuales aficionados, La vida intelectual, el sacerdote dominico A.G. Sertillanges afirmaba que la vocación intelectual se puede vivir con dos horas de tiempo libre al día, así que, por lo tanto, es compatible con la vida laboral y familiar[6]. Un laico contemporáneo suyo, Arnold Bennett, decía en Cómo vivir con 24 horas al día que bastaría dedicar media hora diaria a concentrarse en pensar, combinando esto con tres sesiones vespertinas a la semana durante las cuales uno lea seriamente durante noventa minutos[7]. Creo que Bennett y Sertillanges tienen razón, e incluso yendo un poco más allá de lo que imaginaban, uno puede aspirar al ocio y utilizarlo fructíferamente sin estar plenamente comprometidos con una vocación intelectual. El ocio se puede paladear en un momento, en una pausa prolongada o en una reparadora crónica de los acontecimientos del día. Un fin de semana en el bosque puede permitir que florezca la información que se estaba acumulando, escondida en nuestro ajetreo diario. A pesar de los antiguos prejuicios contra él, el trabajo manual libera la mente para que pueda rumiar y sopesar de una manera que otras formas

de trabajo no lo hacen. Esta es la razón por la cual la carpintería, la jardinería o la limpieza de la casa pueden ser satisfactorias de una manera que no lo es marcar casillas, lidiar con papeleo o pensar en problemas complejos pero triviales.

Dicho esto, hay determinadas circunstancias en las cuales el ocio no existe, por lo que es imposible valerse de él. Intentar cubrir las necesidades vitales puede resultar abrumador. Esto es particularmente cierto si te toca trabajar en un trabajo en el que te explotan. En Martin Eden, Jack London describe a su protagonista Martin estudiando fervientemente para educarse, tanto por su propio bien como para hacerse digno de la mujer que ama. Poco a poco se va quedando sin dinero. Acepta un trabajo en una lavandería que requiere catorce horas de trabajo duro y sin distracciones seis días a la semana. Con la experiencia de haber sobrevivido en el pasado durmiendo solo cinco horas, al aceptar la oferta confía en que podrá seguir leyendo al salir del curro. Después de un día en la lavandería, ve cómo se evapora la capacidad de concentración que requiere la lectura. Tras una semana, ya no tiene energía para pensar siquiera: «No quedaba espacio para el universo y sus grandes problemas. Todos los amplios y espaciosos corredores de su cerebro se hallaban obstruidos y sellados herméticamente»[8]. Después de tres semanas metido en esta rutina, Martin rompe su larga abstinencia y vuelve a beber, y es en la ebriedad donde se reencuentra con la imaginación, la calidez, el asombro y la belleza que el trabajo de la lavandería le había succionado.

El relato de London es ficticio o semificticio, pero se asemeja mucho a las experiencias reales de otros. Por ejemplo, George Orwell escribe sobre su paso por la cocina de un hotel de París, en la que los empleados de su nivel trabajaban entre ochenta y cien horas a la semana, sin tiempo para pensar ni dinero para ahorrar para mantener a la familia ni para cambiar de oficio. Sus vidas se echan a perder en un trabajo agotador para el que la bebida y el sueño son el único refugio[9]. Barbara Ehrenreich describe su experiencia tras dos turnos de camarera: «Me digo a mí misma que no estoy cansada en absoluto, aunque puede ser que lo que sucede es que simplemente se ha consumido el 'yo' que lleva la cuenta del cansancio acumulado»[10]. O piensa en el reciente relato del periodista James Bloodworth sobre su trabajo como mozo de

almacén en Amazon[11]. Después de días de caminar o correr muchas millas durante largas horas, bajo vigilancia electrónica constante, sancionado por ir al baño y por ponerse enfermo, y con un horario que se vuelve impredecible por los turnos cancelados o las horas extras obligatorias, Bloodworth se encuentra mental y físicamente agotado. Las emociones rápidas que tanto él como sus compañeros de trabajo habrían rehuido o acotado en otras condiciones se vuelven ahora extremadamente atractivas. Como dijo uno de sus compañeros, «este trabajo te lanza a la bebida»[12].

El ocio puede destruirse en condiciones de trabajo espantosas que otros han diseñado. El ocio también se puede ver destruido por ansiedades que nos han impuesto, sin culpa de nuestra parte, en la vorágine de la vida. También lo pueden destruir comportamientos compulsivos que consumen todo nuestro pensamiento y nuestra conciencia. Y también lo pueden destruir nuestras propias decisiones. Platón, el maestro de Aristóteles, describe de boca de Sócrates el ocio filosófico en contraste con la experiencia de alguien inmerso en tribunales y en diversas formas de medrar socialmente. A los filósofos, personas ociosas:

No les preocupa nada la extensión o la brevedad de sus razonamientos, sino solamente alcanzar la verdad. Los otros [los hombres de los tribunales], en cambio, siempre hablan con la urgencia del tiempo, pues les apremia el flujo constante del agua [reloj de agua]. Además, no pueden componer sus discursos sobre lo que desean, ya que la parte contraria está sobre ellos y los obliga a atenerse a la acusación escrita, que, una vez proclamada, señala los límites fuera de los cuales no puede hablarse[13].

La ajetreada vida de los tribunales, apresurada y constreñida por las exigencias de los demás, es evidentemente el producto de la educación y la elección, no de circunstancias económicas impuestas desde el exterior.

Encontramos situaciones paralelas a la esclavitud voluntaria de los tribunales de Platón en la actualidad. Pensemos por un momento en

los urbanitas que trabajan en el sector tecnológico que Lauren Smiley describe en el ensayo de 2015 «The shut-in Economy» [La economía confinada][14]. Muchos de estos empleados trabajan desde casa y viven solos. Para ahorrar tiempo, usan numerosas aplicaciones para llevar a cabo tareas cotidianas, como pedir comida, hacer la compra u organizar la casa. Los Martin Edens de hoy en día, como los repartidores, conductores y limpiadores que reciben salarios ínfimos, deben ir de un trabajo a otro para simplemente cubrir el costo de las necesidades más básicas. Pero aquellos a los que prestan sus servicios, los trabajadores urbanos del sector tecnológico, no buscan ganar tiempo para emplearlo en la contemplación ociosa o para dedicarlo a pasatiempos saludables, sino más bien para trabajar aún más. Smiley describe a una de estas trabajadoras, que ha calculado que puede hacer que su empresa genere mil dólares por cada hora que ella ahorra al subcontratar sus tareas personales y domésticas. Así que trabaja once horas al día y se vale de los servicios que ofrecen las aplicaciones para hacer sus recados, peinarse y poner su casa en orden.

Los «amos» de nuestra actual clase de sirvientes tampoco tienen tiempo libre. El esclavo es esclavo de un esclavo, y hoy en día ni siquiera hay un señorito explotador al frente de todos los esclavos de la finca —que también escriba ensayos, diseccione animales y especule sobre la naturaleza de lo político—, sino que nos encontramos con otro esclavo, eso sí, de un rango social superior. Los más ricos de la cadena se autoimponen cargas insoportables, al igual que muchos de nosotros en posiciones de privilegio nos ponemos voluntariamente bajo vigilancia electrónica tan constante como la del almacén de Amazon, publicando en las redes sociales hasta nuestra obsesión con nuestras mascotas o las veces que vamos al gimnasio[15].

En cambio, puede que el trabajo de oficina que prevalecía en décadas anteriores sea para morirse de aburrimiento, pero nos permite cultivar un espacio interior y así explorar otras vías de desarrollo. John Baker trabajó durante muchos años haciendo papeleo en la Asociación de Automóviles de Essex, y en su tiempo libre observaba aves con una intensidad sistemática, personal y contemplativa. Seguía a los halcones peregrinos en bicicleta, acompañado de mapas, prismáticos y voluminosos cuadernos. Fruto

de esto fue la extraordinaria reflexión poética que publicó en forma de libro en 1967 y que lleva por título El peregrino. Los poetas Wallace Stevens (agente de seguros) y Frank O'Hara (comisario de arte) exprimían el tiempo para escribir poesía en los pequeños descansos que les dejaba su ordinaria y ocupada vida laboral. Stevens afirmaba que escribía poemas «en cualquier lugar» y que se sentía inspirado mientras paseaba. Y, al menos para Stevens, dedicarse a la poesía en el tiempo libre que podía arañar de aquí y de allá no era una transigencia. Unos años antes de su muerte le dijo a un periodista: «Tener contacto diario con un trabajo le da a un hombre carácter de poeta»[16]. El también poeta John Ashbery decía de Frank O'Hara que «escribía poemas a todo correr en momentos extraños, como en su oficina del Museo de Arte Moderno, en la calle a la hora del almuerzo o hasta en una habitación llena de gente; los guardaba en cajones y cartones y olvidaba la mitad de los versos»[17]. Parecía que el don que O'Hara tenía para la poesía estaba incrustado en su vida; encontraba pausas y momentos de ocio que permanecían invisibles ante los ojos de los demás.

La santa patrona de los profesores con sobrecarga de trabajo, Alice Kober, impartía cinco clases a la vez en Brooklyn College en los años 40 del pasado siglo[18]. De todos modos, daba clase durante el día. Pero por la noche se dedicaba a descifrar un idioma antiguo, Linear B, que se había descubierto en tablillas de arcilla a principios de siglo y que era un reto más difícil aún que el Everest para los lingüistas, un rompecabezas aparentemente imposible. Solterona de mediana edad, hija de inmigrantes de clase trabajadora, recopiló las estadísticas de cada signo de la lengua muerta en doscientos mil trozos de papel. Dada la escasez de papel durante y después de la guerra, sacaba estos papeles de donde buenamente podía, reutilizando todo lo que encontraba. Los depositaba, a su vez, en viejos cartones de cigarrillos. Su trabajo se vio interrumpido por una enfermedad prematura, pero sentó las bases para el espectacular desciframiento que tuvo lugar pocos años después de su muerte.

A veces, el ocio se nos plantea como un logro disciplinado y casi imposible. Federico II, emperador del Sacro Imperio romano germánico del siglo XII, hizo un paréntesis en las empresas de

conquista que le hicieron amasar un vasto territorio e influencia para tener una larga conversación con Leonardo de Pisa, el matemático conocido como Fibonacci, y él mismo llevó a cabo largos estudios ornitológicos para un tratado sobre cetrería que sigue sin tener parangón[19]. De hecho, el ocio destinado a la contemplación puede surgir incluso en las peores circunstancias imaginables. El psicólogo Viktor Frankl escribió sobre lo que llamó «la intensificación de la vida interior» en el campo de concentración de Auschwitz. Se refería en parte a lo que sentía por sus seres queridos y las imágenes de una vida digna que guardaba en su memoria. Describe cuán vívida se volvía para los prisioneros la belleza de los árboles y de las puestas de sol, la de las decisiones que tuvieron que tomar los prisioneros para resistir el carácter abrumador y deshumanizador de su entorno[20].

La robustez de la capacidad que el ser humano tiene para saborear, contemplar y disfrutar indica lo profundamente arraigada que está en nosotros de manera natural. Al igual que hacemos con el tipo adecuado de senderismo y el auténtico amor por el aprendizaje, en principio, nos podemos valer del ocio y podemos encontrarlo en cualquier lugar, pero solo prospera en determinadas condiciones: cuando estamos expuestos al aire libre y disponemos de tiempo y de cierto vacío mental.

Ocio, recreo y felicidad

Las actividades de ocio que cuentan como el final culminante de la vida se caracterizan por una especie de atemporalidad. Cuando estamos ociosos, dejamos de contar los minutos hacia la meta, porque la meta es precisamente lo que estamos haciendo: caminar por la naturaleza, entablar una conversación reflexiva con nosotros mismos o con los demás, sentarnos alrededor del fuego con los que amamos. A veces, el ocio adquiere la forma de una actividad intensa. Quedarse despierto toda la noche hablando, catalogando las malas hierbas del jardín, observar las aves como John Baker… todo puede emprenderse con gran energía. La libertad de una actividad pausada es tener la libertad de no depender de obtener resultados, algo que no es incompatible con descansar o recrearnos.

La recreación también se caracteriza por la atemporalidad. Las vacaciones en la playa, donde el día se nos va entre las olas, la arena y los rayos del sol, no se acaban al llegar a determinado punto. El tiempo fluye en una intensa noche jugando a las cartas, como también sucede una tarde cualquiera cenando al fresco con los amigos. ¿Cuál es la diferencia entre una actividad relajante y la forma de ocio que constituye el fin último de nuestra vida? La diferencia estriba simplemente en que no juzgaríamos una comida al aire libre, unas vacaciones en la playa o un juego de cartas como el pináculo de nuestra existencia. Estas actividades son bonitas, humanas y necesarias, pero no se basan en nuestras capacidades más altas. El arte, la música, la conversación seria y el servicio caritativo a los demás, por el contrario, sacan lo mejor de nosotros. Son metas por las que nos esforzamos; son motores de un crecimiento personal ilimitado. La diferencia entre ocio y recreación será sutil, pero clara, y reside en cómo elegimos estos diferentes tipos de fines. Cualquier vida mínimamente feliz debe incluir esparcimiento, pero lo que realmente importa es mucho más exigente.

Son los bienes más elevados los que pueden requerir que cambiemos nuestras vidas por completo, que sacrifiquemos no solo tiempo y dinero, sino también amigos, seres queridos, estatus social y, a veces, nuestras propias vidas. Khaled Al-Asaad, quien fuera durante muchos años director de antigüedades en el yacimiento arqueológico de la antigua ciudad siria de Palmira, fue capturado por miembros de ISIS y torturado en un intento de hacerle revelar la ubicación de valiosos artefactos. Él se negó y le asesinaron. Al-Asaad murió, al parecer, por la historia, el conocimiento y el arte[21]. Por el contrario, en general no es razonable morir por una partida de cartas o por una fiesta de cumpleaños en la playa. Dicho esto, uno podría imaginar condiciones tan opresivas que hagan que las pequeñas cosas humanas sean la única humanidad que nos quede, y por eso valga la pena morir por ellas. En esos casos, uno muere no por la fiesta de cumpleaños o la partida de cartas como tal, sino por toda la dimensión humana que sugieren, la dignidad que le niegan las circunstancias personales.

Aristóteles pensaba que nuestro fin último constituía nuestro concepto de felicidad. Es decir, consideramos como nuestro fin último todo aquello en lo que creemos que debe consistir una vida feliz. También creía que la naturaleza humana proporcionaba unos contornos definidos a la idea de felicidad: algunos fines últimos nos satisfarán y otros no. Nuestro concepto de felicidad puede ser erróneo. La contemplación, en su opinión, era lo único que podía estructurar otros deseos humanos para que una vida humana fuera satisfactoria. De todos modos, si nuestra naturaleza está dividida, como él pensaba (y como es obvio), si las causas que nos mueven son diversas y chocan entre sí, y si nuestros deseos generan percepciones de la realidad y percepciones de valores, será muy difícil tanto discernir qué es la felicidad como alcanzarla.

Es cierto que Aristóteles concebía la contemplación de manera demasiado restringida: la sofisticada filosofía del tipo que él mismo practicaba está en el centro de su noción de felicidad. Pero es evidente que la contemplación puede darse en el deleite que nos genera la belleza de nuestra familia y de nuestra vida en común, en los complejos cálculos del físico, en cuánto nos fascina ver cómo la curvatura de un pedazo de madera se convierte en un mueble, en la monja que canta los salmos cinco veces al día, en el terapeuta o el

maestro que estudia detenidamente determinados casos.

Aun así, puede parecer demasiado aceptar que la contemplación es el único bien verdadero al que pueden aspirar los seres humanos. Después de todo, para muchos ha sido como comulgar con ruedas de molino; es una propuesta contracultural y contraintuitiva, tanto ahora como en la mayor parte del tiempo que nos precede. Pero si bien la propuesta se encuentra en el trasfondo de este libro y lo persigues, por así decirlo, tú, querido lector, no tienes por qué aceptarla. Puede que pienses que la felicidad ha de consistir en más de un bien. Puede que seas de la opinión de que la felicidad es algo universalmente deseable, pero que no a todo el mundo le agrada aprender por amor al arte. O quizás piensas que la «felicidad» en sí misma es una fantasía y que tratar de alcanzarla no es más que una tortura. Pero creo que al final de este libro debería quedarte claro que la contemplación en forma de aprendizaje es un bien humano sólido, valioso por sí mismo y digno de emplear en él nuestro tiempo y nuestros recursos. No voy a concretar qué protagonismo ha de tener en la vida de cada cual. O, en cualquier caso, voy a intentar no hacerlo, aunque a veces mi entusiasmo haga que se me vea el plumero.

El espectro del elitismo

Se suele acusar de mostrar un sesgo aristocrático a todo aquel que elogie el aprendizaje por sí mismo como necesario para una vida floreciente, como si el respaldo aristocrático de Aristóteles fuera el beso de la muerte moral, como si la verdad no pudiera entrelazarse con la fealdad moral. Pero los relatos a los que aludí sobre la destrucción del ocio en la vida de los trabajadores modernos, la disminución de su humanidad, deberían hacernos más conscientes del valor del ocio, no menos. Escuchar estas historias debería motivarnos a promover que todos los trabajadores —y no solo unos pocos especiales y afortunados— dispongan del tiempo suficiente para que piensen, mediten, busquen y paladeen pasatiempos saludables. La filósofa Simone Weil escribió lo siguiente al reflexionar sobre un fallido intento de educar a los trabajadores:

¿Es ésta una razón para condenar todo trabajo de este tipo? Por el contrario, lo importante es distinguir, de entre los intentos de cultura obrera, los que se llevan a cabo de manera que se fortalezca el predominio de los intelectuales sobre los obreros, y los que se llevan a cabo de manera que se libere a los trabajadores de esta dominación[22].

Weil hace aquí una distinción que los educadores modernos que buscan proporcionar formación profesional a los desfavorecidos harían bien en tener en cuenta. ¿Buscamos alzar de entre los pobres a aquellos que son dignos de dominar a los demás? ¿O buscamos disminuir por completo la diferencia entre las clases sociales?

La idea de que el aprendizaje real y serio es algo que únicamente practica una pequeña élite es obstinada y difícil de desplazar. Pero es falsa. Pensemos en el ejemplo de Mendel Nun, un pescador en un

kibutz de Galilea, nacido justo después de la Primera Guerra Mundial. Encontró unas antiguas anclas de piedra mientras pescaba y las almacenó en lo que ahora es un pequeño museo. Para tratar de comprender lo que encontró, estudió las fuentes sobre la pesca en la Antigüedad y, dado que este era un interés poco común, se convirtió en uno de los principales expertos en la materia[23]. Imagino que este proyecto intelectual, descubierto en el transcurso de su trabajo diario, cambió su forma de vida. Un simple día de pesca acabaría viéndose en toda su amplitud y profundidad como una empresa humana que surge de un pasado milenario y se implanta en el entorno.

En mi país de origen, Estados Unidos, gente totalmente normal empaca un telescopio en verano y se dirige a fiestas astronómicas en áreas rurales oscuras en busca de supernovas, estrellas dobles e inusuales conjunciones planetarias. Si vas a Gettysburg te toparás con miles y miles de personas presumiblemente normales que de repente quieren saberlo todo sobre una batalla que tuvo lugar hace 150 años: quiénes combatieron y quiénes murieron, qué ropa llevaban y qué armas y estratagemas emplearon, sus victorias y sus fracasos. Pasé un verano en Israel, y ahí está la arqueología que mantiene la imaginación popular: las multitudes toleran un calor insoportable para escuchar a esta o aquella piedra, a esta colina o aquel valle, contar historias que los libros por sí solos no cuentan. Tachar la religión de antiintelectual es algo que está muy extendido y viene de lejos, y, sin embargo, he conocido a pocos creyentes corrientes y molientes que no sintieran curiosidad por saber por qué hay dos relatos de la creación en el Génesis, a qué nos referimos cuando hablamos de un «demonio», o para qué servían los panes de la proposición del templo de Jerusalén.

Tras el mar de detalles en el estudio de la astronomía, la historia, la arqueología y la religión se encuentran preguntas fundamentales, como las siguientes: ¿cuál es el origen del universo? ¿Son las vastas galaxias producto del azar o de un cuidadoso diseño? ¿Qué hace posible la guerra, el mayor de los males humanos? ¿Qué podría hacer que pareciera moralmente necesario? En Israel pregunté a una arqueóloga qué la llevaba a tamizar la tierra a cuarenta grados de temperatura y pasar incontables horas clasificando fragmentos de cerámica. Me respondió lo siguiente: «Me interesa la economía

antigua. Lo que quiero entender es esto: el dinero hace grandes a las personas y a las comunidades de las que forman parte. Pero también es fuente de maldad y destrucción. ¿Como es posible? ¿Cómo se mezclan el bien y el mal en el seno del ser humano?».

El amor por el saber está generalizado entre los seres humanos y se persigue de diversas formas y grados. Sin embargo, a diferencia del amor que podemos sentir por el aire libre, no siempre lo reconocemos. Nos pasa desapercibido en sus formas inferiores y lo identificamos erróneamente en las más elevadas. Lo hacemos porque tenemos diversos deseos y metas, enmarcados todos en diversas jerarquías invisibles. Tenemos fines últimos que no vemos con claridad. Por lo tanto, podemos amar el aprendizaje en sí mismo, o podemos usarlo para una agenda política; puede ser un medio para hacernos ricos y mejorar nuestro estatus, o un trampolín que nos haga sentirnos realizados, y también podemos acumular conocimiento al desarrollar hábitos sociales ociosos empujados por la sociedad. Es posible que no sepamos hasta que nos pongan a prueba si nos mueve algo auténtico u otra cosa. Pero limitar el aprendizaje a los profesionales sería como pensar que únicamente los alpinistas patrocinados son los verdaderos amantes del aire libre.

Esta introducción filosófica al valor intrínseco del aprendizaje y de los compañeros que van de su mano, el ocio y la contemplación, está destinada a ayudar al lector a navegar por los siguientes ejemplos de aprendizaje por amor al arte. ¿Qué pinta tiene el auténtico ejercicio del amor por el saber en la vida real? ¿Cómo podría ese ejercicio moldear la vida de una persona? ¿Cómo podría el amor por aprender, bien ejercido, ser en sí mismo un tónico que alivie formas de vida inútiles o formas inevitables de sufrimiento? ¿Cómo podría este ejercicio contar como la culminación de todo el empeño de una persona?

Pero los ejemplos que presento solo suscitarán más preguntas. ¿Qué se tuerce para que el amor por el saber degenere en la búsqueda de riqueza o poder? ¿Está la actividad intelectual de forma natural en tensión con las comunidades humanas normales? En el segundo capítulo de este libro trato de llegar a un diagnóstico de la corrupción del saber a manos del amor al dinero y el estatus. Luego

cuento dos historias de conversión o redención de la vida intelectual, una a través de la famosa historia de san Agustín, la otra a través del relato secular moderno de los orígenes de la obra de arte en las novelas napolitanas de Ferrante.

Por último, pasaré a una tercera serie de preguntas. La cuestión que más puede ofuscar a la gente de hoy en día con inclinaciones intelectuales es la sensación de que dedicarse al saber en sí mismo es inútil y, por lo tanto, injustificable ante las enormes demandas que nos imponen la injusticia y el sufrimiento humanos. Siempre establezco una diferencia entre un cierto sentido superficial de «marcar la diferencia» y los modos de servicio de persona a persona, sugiriendo así que la vida intelectual es útil cuando se ve a sí misma y se ordena a sí misma como las últimas.

* * *

Los profesionales del mundo académico son los administradores naturales de las actividades centradas en libros e ideas. Y muchos académicos se encuentran hoy en día tan desanimados e inquietos como yo lo estaba. Estoy convencida de que esta dolencia se trata en gran parte de una cuestión de afecto, así como de una falta de imaginación. Nuestro matrimonio con el trabajo intelectual se ha vuelto rancio y sin vida. Barajamos inquietos otras posibilidades. Nos preguntamos si nos pasamos alguna salida en esta particular autovía. Seguro que la agricultura o cantar en un club nocturno sería más gratificante; seguro que nuestro talento estaría mejor empleado en la vasta maquinaria mundial de la defensa de los derechos humanos. Dadas las circunstancias, un argumento filosófico brillante —si es que pudiera lanzar uno— sería inútil. Del mismo modo, un diagnóstico histórico completo, un relato de todas las vicisitudes de la vida cultural y económica que nos llevaron a nuestra triste situación, podría hacernos más sabios, pero no reavivará la chispa perdida. Lo que necesitamos son imágenes y modelos: fantasías atractivas que nos orienten hacia una determinada dirección y nos inspiren, algo que nos recuerde

quiénes fuimos y quiénes o qué podríamos ser. Solo eso hará que volvamos a sentir mariposas en el estómago.

El aprendizaje y la vida intelectual no son competencia exclusiva de los profesionales del ámbito académico, pero los académicos son sus custodios oficiales; y, por tanto, un buen lugar desde el que comenzar los cambios. También espero que este libro caiga en manos de otros con intereses intelectuales y que se vean reflejados en él. Quizás nos vaya aún mejor si la vida intelectual se renueva desde las bases.

En los capítulos que se presentan a continuación, no me preocupa que las imágenes y las historias sean históricas o ficticias. Eso se debe en parte a que no estoy segura de la auténtica diferencia que existe entre ambas categorías. La buena ficción resuena en la verdad; un buen relato cuenta historias conmovedoras. Así, también, las imágenes literarias inspiran modelos de la vida real y viceversa. Nuestras vidas responden a los libros; los libros, a su vez, reflejan nuestras vidas.

Dejaré atrás mi historia personal en las páginas que encontrarás a continuación. Un elenco más amplio de personajes te acompañará, como lo ha hecho por mí en mi investigación sobre la vida intelectual y sobre qué papel juega esta en una vida feliz y en una comunidad próspera.

He elegido la palabra «indagación» (inquiry) con cuidado, ya que espero que tú, lector, te plantees cuestiones conmigo. Después de todo, cada persona vive su propia vida, especialmente cuando hablamos del manejo de nuestra mente. Puede que yo piense que estoy en un callejón sin salida y tú veas un camino claramente marcado. Puede que tú te hayas topado con un obstáculo donde yo no veo más que claridad. Muchos de mis pensamientos estarán a medio cocer. Es posible que ni siquiera los haya amasado bien. Termina de cocinarlos a tu manera… o cocina otra cosa.

I. Un refugio del mundo

Y así los que han surgido de esos pocos y que han gustado con dulzura y felicidad tal bien y a la vez se dan cuenta convenientemente de la locura de la multitud y que, por así decirlo, nada hay sensato en la conducta de un hombre político y no hay aliado con el que pueda acudirse en ayuda de la justicia sin llegar a perderse; cuando, como un hombre que cayó entre las fieras salvajes, a cuyos furores rehúsa asociarse, sin poder, por otra parte, hacerles frente por sí solo, por lo que está seguro de perecer antes de que pueda ayudar en algo al Estado o a los amigos sin provecho para él ni para los demás; cuando, habiendo reflexionado sobre todo eso, se dedica al reposo y no se ocupa sino de sus propios negocios, como un viajero, sorprendido por una tempestad, se refugia tras un muro para librarse del torbellino de polvo y lluvia levantado por el viento; entonces, viendo que los demás abusan de la injusticia, se considera feliz con poder pasar su vida aquí abajo libre de injusticia y de impiedad y hacer la salida de la vida con una bella esperanza, con alegría y tranquilidad [del alma].

Platón, La República, libro VI, 496D

El mundo

En un lujoso edificio de apartamentos de París, los residentes (funcionarios, abogados, aristócratas) se preparan para comenzar un ajetreado día de reuniones. Una hora dedicada a los periódicos ejerce de prólogo a las conversaciones con los empleados de lobbies, legisladores, miembros de la junta directiva, clientes y socios de la empresa. Las fichas se mueven en el tablero de juego. Las victorias se convierten en derrotas, las derrotas en victorias. Cambia la estrategia por la que se había apostado todo y se adopta una nueva. Las palabras más en boga se ven reemplazadas por eslóganes, y los eslóganes por la palabra de turno. Unos ganan dinero, otros lo pierden; alguien gana un voto, otro pierde su escaño. Los hombres importantes (generalmente son hombres) regresan a casa con esposas plagadas de neurosis, que buscan sin descanso un bálsamo que calme su ansiedad: dietas especiales, yoga, psicoterapia, medicación, jogging, adulterio, mindfulness. Sus hijos también están ansiosos, trabajando día y noche para obtener la aprobación de sus maestros, con la esperanza de pasar con matrícula de honor a la siguiente etapa. Su futuro se extiende ante ellos como una serie indefinida de premios que se pueden ganar o perder, con infinitas e infinitamente fascinantes gradaciones de valor en el medio. A primera hora de la mañana vienen invisibles señoras de la limpieza a fregar los inodoros y lavar la ropa, fontaneros a reparar las tuberías, electricistas para mantener los cables. El cerrajero engrasa una puerta y cambia una cerradura. Los conductores anónimos se detienen y se alejan. El conserje del edificio toma notas de los residentes, llama a los trabajadores de mantenimiento, da instrucciones a la señora de la limpieza, recoge el correo.

La antigua Atenas se ha enriquecido con el botín del imperio. Los hombres que derrotaron a los invasores persas, inventaron la especulación científica y escribieron magníficas tragedias ahora están muertos o agonizan. Sus hijos ricos pierden el tiempo en

carreras de carros y montando a caballo o aprenden el arte de la retórica para exprimir una mayor parte de las ganancias de la guerra. La comunidad que una vez compartió sus responsabilidades y distribuyó el botín se ha dividido en grupos de ricos y pobres, todos mirando mordazmente la desventaja del otro, todos esperando una oportunidad.

En la Palestina romana, una mujer muy joven se prepara para el matrimonio una vez alcanzada su etapa fértil. Va a pasar de servir a sus padres a servir a su esposo, y se espera que le dé hijos hasta que muera. Puede que su esposo se case después con otra mujer. Cuando sus hijos crezcan, ellos también buscarán mujeres que les proporcionen hijos, y así sucesivamente, ad infinitum.

Los descubrimientos científicos estaban en su punto más álgido en la Europa central de principios del siglo XX. La célula y la bacteria ahora se pueden observar, y ya se conocen las curas de numerosas enfermedades y dolencias. Las matemáticas han descifrado las fuerzas eléctricas y magnéticas; las nuevas teorías prometen unificar la física y la química y desmitificar la naturaleza de la luz. A medida que se da una explosión de conocimiento de la estructura de la naturaleza, también se intensifican sus usos, algo que supone la eliminación de lo que parecían obstáculos eternos que trababan la senda del hombre hacia la salud, la seguridad y la mejora de las condiciones laborales. Los frutos de este trabajo crecen y fortalecen los ejércitos de Europa, un zumbido que no cesa oculto bajo la paz, la prosperidad y un extraordinario florecimiento de la cultura humana, la música, el arte, la literatura y la erudición.

En los regímenes fascistas de Italia, España y la Francia del periodo de guerra, los líderes políticos extienden una densa nube de mentiras. El enemigo está a las puertas. La guerra nos hace hombres. Un mundo nuevo es posible. Esperan que se hable de las mentiras en toda conversación y que moldeen las opciones y la vida de los ciudadanos. Una red de chivatos transmite a la policía secreta cualquier señal de que no se cree en las mentiras. Las brutales cárceles y campos esconden las penurias de los disidentes.

Un joven afroamericano del norte de Estados Unidos no tiene grandes expectativas en el período de entreguerras. Cuando era niño, unos hombres blancos asesinaron a su encolerizado y

desafiante padre y la oficina local de servicios sociales disuelve su familia. Es el estudiante que saca mejores notas en una clase en la que solo hay blancos, pero nadie espera que llegue a ser más que carpintero o conserje. Con el mismo cabreo y la misma actitud desafiante de su padre, se sumerge en el ajetreo de las ciudades de Nueva York y Boston vendiendo drogas, intentando cazar mujeres, apostando. Le arrestan y acaba con sus huesos en la cárcel. Vive en una celda con un cubo como inodoro, con los chanchulleros oficiales de la prisión alimentando su adicción a las drogas.

Nápoles queda asolada por una brutal pobreza después de la guerra. Las redes criminales son dueñas de todos los negocios rentables. Los artesanos que alguna vez apreciaron su propio trabajo están atormentados por la amargura de no poder mantener a sus familias. Su frustración se convierte en violencia contra sus esposas, hijos y vecinos. Las mujeres y los niños cuyos maridos o padres han muerto o están en la cárcel están sujetos a todo tipo de predación. Nunca se habla del pasado y nunca puede uno pensar en el futuro. La violencia trae venganza, entretenimiento, consuelo. Se busca por sí misma. Incluso los torneos escolares se convierten en peleas callejeras.

En las siguientes páginas me refiero al «mundo» como algo de lo que hay que escapar. Con esta frase no me refiero al mundo entero, la espléndida naturaleza salvaje llena de animales, todo el espectro de la comunidad humana con sus jardines, granjas y familias. Me refiero al mundo social y político, que a menudo se parece a estos ejemplos. En este sentido, el mundo lo gobiernan la ambición, la competitividad y la búsqueda ociosa de emociones. Es un mercado donde todo se puede comprar y vender. Incluso los bienes más preciados se reducen a productos o espectáculos. Los seres humanos son principalmente vehículos para lograr los fines de los demás. La violencia aguarda al final de cada espiral descendente y se esconde detrás de cada aparente éxito. El mundo en este sentido es la única opción que tenemos, pero de ninguna manera agota las posibilidades humanas.

¿Qué significaría escapar del mundo? ¿Qué tipo de refugio es posible?

La huida del ratón de biblioteca

No llevamos más que unas cuantas páginas de este libro y ya te he irritado al preguntarte si es posible escapar del mundo y cómo hacerlo de ser así. Lo que quieres es saber cómo se puede cambiar el mundo para que nadie tenga que escapar de él. Deja la pregunta hirviendo a fuego lento en un segundo plano. Concédeme el favor de imaginar que, de momento, las rutas de cambio que imaginas están bloqueadas.

Empiezo con la huida de un ratón de biblioteca ficticio[24]. La película de Mona Achache Le hérisson (en España, El erizo, 2009) cuenta la historia de la amistad de tres personas en un bloque de apartamentos de lujo de París[25]. La historia gira en torno a Renée, una fea mujer de mediana edad y de clase trabajadora, que es la conserje del edificio. La mediana edad de Renée se filma con un realismo inquietante: la cámara se detiene en su figura corpulenta, su rostro sin adornos, sus cárdigans holgados y sus atracones de chocolate en soledad. Sin embargo, Renée ejerce una misteriosa atracción sobre Paloma, una niña de clase privilegiada de doce años a la que obsesionan las vidas sin sentido que llevan los miembros de su familia. El padre de Paloma es ministro del gobierno; su madre, psicoterapeuta y neurótica profesional. Abandonada a sí misma, Paloma imagina un mundo sin rivalidad y, de manera algo caprichosa, trama su propio suicidio. Renée también atrae a Kakuro, el nuevo residente japonés del edificio, que se enamora de ella. Es un shock para el espectador que una figura tan poco cinematográfica sea la protagonista de una historia de amor.

La predecesora cinematográfica de Renée en plena madurez es Emmi, la romántica protagonista de la obra maestra de 1974 de R. W. Fassbinder Ali. Angst essen Seele auf[26]. A diferencia de las imágenes de la mediana edad que Hollywood nos proporciona en la actualidad, como, por ejemplo, la dramaturga interpretada por Diane Keaton en Something's gotta give (Cuando menos te lo

esperas, 2003), rica, exitosa, encantadora y aún sexy, la Emmi de Fassbinder es una señora de la limpieza gorda, tonta y llena de arrugas en el sótano de la escala social. Emmi se enamora de un trabajador marroquí mucho más joven que ella, para disgusto de sus xenófobos hijos, así como de sus vecinos y compañeros de trabajo. Renée se enamora de Kakuro, echando abajo el invisible muro que la separaba de los adinerados residentes del edificio. Ambas historias de amor representan una conexión humana real que se alza en las sociedades en las que surgen, en las que solo importan las apariencias.

La vuelta de tuerca que El erizo le da a este tema es que esta inquietante pero auténtica conexión humana tiene su origen y su fundamento en el amor por el aprendizaje. Renée oculta un secreto tras su bajo estatus social y la fealdad de su madurez, tras su fachada de gruñona e ignorante: lee vorazmente grandes novelas y filosofía, historia y clásicos. Mientras sus vecinos charlan y se hacen los importantes durante una cena en el piso de arriba, la cámara pasa a filmar a Renée en privado, con la puerta cerrada, leyendo filosofía a solas en su mesa. Más tarde se la ve retirada en un cuarto oculto detrás de su cocina, atestado de libros y con un sillón en el que dedicar su tiempo a la lectura. Es su vida secreta lo que atrae a su pretendiente japonés, así como a la protagonista de la película, Paloma. Kakuro, el pretendiente, es capaz de reconocer cómo es ella porque su gato lleva el nombre de un personaje de Tolstoi, al igual que los suyos. Paloma, la protagonista, se da cuenta de que Renée es afín a ella cuando descubre un tratado filosófico que esta había dejado accidentalmente en la mesa de la cocina. En una relevante escena, Paloma está en la cocina de Renée y advierte la puerta cerrada de su recámara de lectura. Intrigada, le pregunta: «¿Qué hay tras esa puerta?». Es la vida intelectual oculta de Renée, su intenso enfoque en la lectura y la reflexión, lo que atrae a los otros personajes, amistades que la respaldan y que brindan un refugio en la burbuja de privilegio que les rodea.

La vida intelectual tal como se describe en esta película tiene cuatro características clave:

- Es una forma de la vida interior de una persona, un lugar de retiro

y reflexión.

- Como tal, está retirada del mundo, donde «el mundo» se entiende en su sentido originariamente platónico, luego cristiano, como el lugar de competitividad y lucha por la riqueza, el poder, el prestigio y el estatus.

- Es una fuente de dignidad, que se hace evidente en este caso por el contraste con el bajo estatus de Renée, una mujer poco atractiva de clase trabajadora, sin hijos y cuya edad fértil ya quedó atrás.

- Abre espacio para la comunión: permite una conexión profunda entre los seres humanos.

Cuando cultivamos la vida interior, dejamos de lado las preocupaciones por la comodidad o por avanzar en la escala social. Olvidamos, aunque solo sea temporalmente, la urgente presión de las necesidades. La interioridad y el recogimiento pueden tener manifestaciones espaciales: los pensamientos y las imaginaciones que constituyen la propia vida interior pueden estar ocultos, no expresados, invisibles. Podemos retirarnos del mundo a un espacio realmente cerrado, lejos de la vista del público, como la sala de lectura secreta de Renée. O podemos buscar un retiro en la montaña, un monasterio o un campus universitario alejado de la ciudad, un lugar que parece un mundo en sí mismo.

Pero es fundamental no tomarse demasiado en serio las metáforas espaciales. Una señal de recogimiento a la vida interior es una especie de estupor irracional. En El banquete, Platón describe a su maestro Sócrates arreglado para una cena, repentinamente perdido en sus pensamientos a la entrada[27]. Según el historiador Plutarco, el gran matemático Arquímedes estaba tan absorto en sus experimentos que no se dio cuenta de que los romanos habían invadido y conquistado la ciudad, y un soldado le mató mientras él insistía en terminar su trabajo[28]. Escritores posteriores le atribuyeron «no toques mis círculos» como sus últimas palabras[29].

Sócrates está en una fiesta en una ciudad y Arquímedes bien podría haberse quedado absorto al observar los patrones matemáticos del

avance de la formación de tropas. Sin embargo, seguramente brindan ejemplos paradigmáticos de abandono del mundo. Retirarse del mundo principalmente implica dejar de lado una serie de preocupaciones: las demandas de los adinerados inquilinos del edificio de Renée; las vigilantes miradas de los invitados a la cena, tan conscientes del estatus; los peligros sociales y políticos, e, incluso, las necesidades, asuntos de vida o muerte. Las barreras espaciales o físicas son solo remedios útiles para centrarnos, para evitar que nuestros ojos y oídos se distraigan. No es solo que el aprendizaje, el pensamiento y la reflexión requieran de concentración total. Hay más bien un conflicto fundamental, difícil de advertir y aún más difícil de describir, entre los deseos de saber, aprender y comprender y los deseos de cualquier otra cosa, especialmente cualquier cosa que ataña a la vida social y política.

De la combinación de recogimiento e interioridad podríamos reconocer que estamos ante una forma de ocio, una forma de ser que está más allá del trabajo, una forma de actividad que vale la pena por sí misma y que podría constituir la culminación de una vida. Cuando Renée ha terminado el trabajo que cubre sus necesidades, hace lo que más le gusta: leer y reflexionar. Sócrates y Arquímedes se olvidan por un tiempo de sus funciones sociales: enseñar a otros, desafiar a sus conciudadanos, construir máquinas útiles. Hacen lo que más los define, lo que más caracteriza a su persona.

La interioridad de la mente ociosa desbloquea la dignidad que tan a menudo se subestima o se niega a la vida social y a las circunstancias sociales de cada cual. Después de todo, Sócrates es un inadaptado pobre y descalzo, pero su compromiso con una forma intensa de indagación ociosa le hace parecer más que humano. La introspección retraída de Renée tiene el carácter de un desafío: se niega a que la definan por su bajo estatus social. El desafío viene tras el fracaso involuntario, porque ningún niño sueña con ser de mayor conserje de un edificio de apartamentos. Sin embargo, el poder de atracción que ejerce sobre sus vecinos de clase alta sugiere que la pobreza es solo una forma de que te deshumanicen por tu estatus social. Los ricos consideran valiosos los jets privados, las magníficas propiedades inmobiliarias, la ropa de marca, comida elaborada de forma muy sutil. Pero un ser humano no es un

rascacielos de cristal ni un reluciente coche deportivo, por mucho que la tecnología estética nos acerque a esa apariencia. Los seres humanos anhelan, necesitan ir más allá de las palabras, algo que supere lo meramente material o lo meramente social. A pesar de su alto estatus, Paloma y Kakuro buscan su propia dignidad cuando salen de su clase social y se hacen amigos de la conserje de abajo.

La vida intelectual es una forma de recuperar nuestro valor real cuando los juegos de poder y los descuidados juicios de la vida social nos lo niegan. Por eso es fuente de dignidad. En la vida social, el conocimiento se suele intercambiar por dinero o por poder, por aprobación o por un sentido de pertenencia a un grupo, para marcar la superioridad de estatus o para lograr un sentimiento de importancia. Estas son nuestras monedas comunes, nuestras formas de trepar o de pisar a los demás. Pero como un ser humano es más que su función social, pueden darse otras formas más auténticas de relacionarse. Estas formas de comunión pueden consistir en la alegre amistad de los ratones de biblioteca o en la perseverante búsqueda de la verdad acerca de algo juntos que se nos haría insoportable de no ser por la compañía de los demás.

Si no tuviéramos todos en común una base de humanidad, no podríamos encontrar el sentido a nuestras profundas conexiones interpersonales. Así también, si no hubiera algo en nosotros más allá del valor social que se nos asigna por nuestra riqueza, nuestro estatus social o nuestros logros políticos, no sería fácil considerar por qué merece la pena cultivar nuestra vida interior. De este modo, la vida intelectual, el aprender porque sí, plantea la existencia de un sujeto misterioso: la persona que piensa o reflexiona, que tiene un valor o una dignidad ocultos. Pero es difícil articular qué es la dignidad y por qué es importante. Como ocurre con la mayoría de las preguntas a gran escala de este libro, solo podré esbozar algunas posibilidades para que los lectores las resuelvan por su cuenta.

Antes incluso de intentar volver al misterioso sujeto pensante, el ser humano en su dignidad y esplendor, debemos mirar en otra dirección, en la del misterioso objeto del aprendizaje por sí mismo. La vida interior se alimenta no solo de la intimidad, la soledad y el silencio, sino también de la inquietud por algún asunto u otro. Leer novelas o filosofía cultiva la vida interior de una persona, al igual

que desarrollar un ardiente interés por los problemas geométricos o deleitarse en observar la vida de las aves. Sin embargo, no todas las inquietudes tienen el mismo papel en el desarrollo de la vida interior así entendida: las horas y horas que pasas solo viendo YouTube no se pueden comparar con el retiro de Renée. Al igual que tampoco se puede comparar con el ejercicio de auto-preocupación ordinaria a través de, digamos, cultivar el gusto por licores oscuros, o pasar horas frente al espejo probando peinado tras peinado. Estas actividades no cultivan la vida interior, al igual que la mayoría de las variedades de solitario ensimismamiento. ¿Qué marca la diferencia? ¿Cuáles son los objetos de atención adecuados que hacen que el aprendizaje y la vida intelectual sean lo que son? ¿Qué les da su valor especial? Estas preguntas se abordan mejor ampliando el alcance de nuestras imágenes y ejemplos.

Imágenes de interioridad

Sea cual sea la noble felicidad que el hombre en sus lazos terrenales denomina con los nombres de los dioses: la armonía de la fe, que no vacila, la amistad, que no conoce dudas; la luz, que para los sabios solo llega en pensamientos solitarios, y para los poetas arde solo en bellas imágenes. Todo lo he descubierto en ella —en mis mejores horas—, y allí lo he encontrado para mí.

Goethe, Für Ewig [Para la eternidad]

Los cohibidos intelectuales —o aspirantes a serlo— se sienten atraídos por la gran imagen de La escuela de Atenas (la obra de Rafael que representa la imaginaria reunión de paganos barbudos, caminando seguros de sí mismos en una corte celestial, empuñando tomos pesados y señalando en una dirección u otra). Una imagen menos conocida de la vida intelectual, aunque mucho más antigua y más común en el arte europeo, muestra a una adolescente a la que le encantaba leer. El maestro holandés Jan van Eyck pinta en su Retablo de Gante a la Virgen María, enjoyada y coronada como reina del cielo, con los ojos puestos en el códice que tiene en las manos. Normalmente se representaba a la joven María esperando al ángel Gabriel en su habitación, a veces rodeada de montones de libros, ocupada en el estudio de un gran volumen (como en el Retablo de Grabow, 1383, y en la Anunciación de Fra Filippo Lippi, 1455), o a veces también leyendo un libro pequeño, como un salterio (por ejemplo, en la Anunciación de Fra Angelico, 1438-45). En muchas pinturas, cuando llega el ángel ella está leyendo la sección del profeta Isaías donde está escrito que una virgen concebirá, preparándose para recibir la invitación a dar a luz al rey de reyes (como en la Anunciación de Matthias Grünewald,

1513-15).

Según una tradición atestiguada por primera vez por Orígenes, antiguo comentarista de la Biblia (Homilías sobre el Evangelio de Lucas 6,7), María fue instruida en las escrituras hebreas; había estudiado la ley y meditado diariamente los textos de los profetas. Entonces entendió que el mensaje del ángel de que ella daría a luz un hijo era parte del plan de Dios para la salvación. Su sabiduría y aprendizaje explican la sutileza y cautela con la que responde al anuncio del ángel en el Evangelio de Lucas preguntando: «¿Cómo será eso?» (Lc 1,34). San Ambrosio, el Padre de la Iglesia del siglo IV, elogia su respuesta: no se niega a creer, como Zacarías unos versículos antes, ni se siente intimidada a llegar apresuradamente a un acuerdo temerosa de su visitante angelical (Tratado sobre el Evangelio de san Lucas, en 1,34).

Un antiguo diálogo siríaco entre José y María imagina a José reprendiendo a María por su aparente falta de castidad, mientras que María lo reprende a su vez por su limitado conocimiento de las Escrituras:

JOSÉ: Te has descarriado como el agua, casta muchacha; basta con tomar las Escrituras y leer cómo las vírgenes no conciben sin tener relaciones sexuales, como tú estás diciendo.

MARÍA: Te has descarriado, José; toma y lee por ti mismo en Isaías que está escrito todo acerca de mí, cómo una virgen dará fruto; si eso no es cierto, no aceptes mi palabra[30].

Los Padres de la Iglesia sostienen que el amor de María por el estudio es un modelo para los creyentes cristianos. San Ambrosio incluye «diligente en la lectura» en un catálogo de sus virtudes y explica el estado en el que la encontró el ángel:

[María], cuando entró el ángel, se encontraba en la intimidad de su

casa, sin compañía, para que nadie pudiera interrumpir su atención ni molestarla; y no deseaba a ninguna mujer como compañera, que tuviera la compañía de buenos pensamientos. Además, le parecía estar menos sola cuando estaba sola. Porque, ¿cómo podía estar sola, que tenía con ella tantos libros, tantos arcángeles, tantos profetas?[31].

La soledad amante de las letras es un signo de su independencia, de su falta de ambición, de su concentrado enfrascamiento en la tarea que tiene entre manos. Se remarca en el momento de la aparición del ángel, porque la propuesta del ángel es un desafío comparable solo a la invitación de Dios a Abraham de matar a su hijo. Si imaginamos a María como un ser humano vivo, sabemos que debía de haber tenido muchos planes, intereses, preocupaciones: su próximo matrimonio con José, por ejemplo, así como sus relaciones con sus padres, con su aldea y con los religiosos ancianos de su comunidad. Nunca se menciona en los Evangelios que concebir un hijo fuera del matrimonio exponía a la mujer a penas de muerte o exilio. A María se le ofrece una invitación a hacer frente a un destino aparentemente terrible. Su introspección, su amor por las palabras y enseñanzas de las Escrituras, le permiten dar su consentimiento independientemente de las consecuencias sociales de la propuesta del ángel. Solo la profunda confianza en una bondad que va más allá de cualquier otro bien que pueda ofrecer la vida social podría hacer posible una decisión tan radical, una confianza que bebe de la reclusión interior.

La introspección que muestra la estudiosa diligencia de María es también parte del significado de su perpetua virginidad. Ella no se somete al propósito que su comunidad estableció para las mujeres, esto es, facilitar placer sexual y extender clanes y linajes. De modo que su virginidad también asegura su dignidad, su posición más allá de la mera utilidad social. El mundo social es un reino de sospecha: el lugar de la ambición y la lucha competitiva, el motor del uso y la instrumentalización, la disipación de la energía en ansiedad y resentimiento por nimiedades. Solo apartándonos de él podremos ver con más claridad los fundamentos de la vida humana y divina.

Así, en las pinturas medievales y renacentistas que tienen como

motivo la Anunciación, María está siempre sola, a veces explícitamente apartada del ajetreo y el bullicio de las calles de la ciudad (como en la Anunciación de Crivelli, 1486), y siempre se hace especial énfasis en su refugio o recinto. El desarrollo de su intelecto tiene lugar en privado, en el «jardín cerrado»; representa el encuentro íntimo entre la Palabra de Dios y ella misma, donde la Palabra se entiende a la vez como una invitación divina, inmediatamente comprendida, y como el mismo Cristo que lleva en su seno. Así dice san Agustín: «Un ángel hace el anuncio, una virgen lo escucha, cree y concibe. En el alma se hace presente la fe, y en el vientre, Cristo»[32]. Aquí san Agustín se hace eco de san Pablo: «Así, pues, la fe nace del mensaje que se escucha, y la escucha viene a través de la palabra de Cristo» (Ro 10,17). Agustín también está mostrando a los creyentes un modelo a seguir. El creyente corriente y moliente también debe escuchar, creer, concebir, dar a luz: «Concibe a Cristo quien cree en su corazón con vistas a la justicia; le da a luz quien con su boca lo confiesa con la mirada puesta en la salvación»[33].

María es una imagen de la vida intelectual como retiro del mundo para cultivar la vida interior. Los viejos Padres podrían haber pensado en ella como un mero vehículo corporal para el cuerpo divino de Cristo. Sin embargo, para ellos su vida interior era crucial: su consentimiento, sobre todo, al plan divino, de tener un hijo, pero también que poseyera las virtudes intelectuales —consideración, sabiduría, comprensión— que hicieron posible ese consentimiento. Ante las presiones cotidianas y las exigencias contrarias, ella elige lo más importante. Por tanto, su imagen se dibujó así para reflejar el más alto desarrollo del ser humano, la humanidad en toda su dignidad y esplendor, un actor en el momento crucial de la historia del mundo al que, al mismo tiempo, se puso como modelo a imitar.

La imagen de María como ratón de biblioteca es una imagen piadosa, nacida de la piedad de los viejos padres y alimentada por la devoción de siglos de creyentes. Pero su resonancia con las imágenes que ofrecimos antes de la lectora empedernida Renée, de Sócrates y Arquímedes sugiere que la imagen tiene una forma humana más universal. De hecho, muchas de sus características se reflejan en otros lugares.

Pensemos en la historia de Albert Einstein. Le consideraban un fracasado en el posgrado de Física y no fue capaz de encontrar trabajo como docente o investigador en la universidad. Trabajó durante siete años en una oficina de patentes y en su tiempo libre escribió sus trascendentales artículos sobre el efecto fotoeléctrico, el movimiento browniano y la teoría de la relatividad especial, trabajos que dieron un vuelco a la Física. Describía la oficina de patentes como ese «claustro secular en el que brotaron mis más hermosas ideas»[34].

Al llamar «claustro secular» a la oficina de patentes Einstein quiere decir que este lugar de asuntos legales, al que un empleado normal iría a ganarse la vida a cambio de realizar un determinado servicio público, era para él un lugar de aislamiento y retiro. Para alguien más podría haber sido el trampolín desde el cual lanzarse a una brillante trayectoria en el servicio público. Pero es un claustro para Einstein, ya que en la oficina no había profesores de primera categoría a los que impresionar, ni administradores universitarios a quienes aplacar, ni estudiantes ante los que tuviera que justificar su existencia. Se trata, por lo tanto, de un lugar en el que se pone a prueba el amor por el aprendizaje, donde se frustra la ambición, donde el trabajo de uno tiene que funcionar por sí solo sin pasarse la vida corriendo detrás de la zanahoria. La belleza de las estructuras de la naturaleza se puede desvelar ante sus ojos y apoderarse de él en la quietud de la oficina de patentes.

En sus comentarios sobre las amenazas a las que está expuesto el aprendizaje real en otros contextos, Einstein contrastaba la «coerción» de la vida académica con la libertad que alimenta la curiosidad natural:

De hecho, es casi un milagro que los modernos métodos de enseñanza no hayan estrangulado ya por completo la santa curiosidad de la investigación, pues aparte de estímulo esta delicada plantita necesita sobre todo libertad. Sin esto, se echará a perder y así sucederá sin falta. Es un error gravísimo pensar que el goce de ver y buscar puede promoverse mediante la coacción y el sentido del deber. Por el contrario, creo que incluso un animal de presa sano perdería la voracidad si, a punto de látigo, se le obliga

continuamente a comer cuando no tiene hambre[35].

De acuerdo con Einstein, nuestra ansia por investigar es natural, tal como lo es que una planta tire hacia arriba; forzar el desarrollo de este deseo mediante incentivos y castigos tiene tan poco sentido como obligar a un depredador a devorar o amenazar una planta para hacerla crecer.

Por muy natural que sea esta plantita, Einstein no elige el aislamiento de la oficina de patentes, al contrario que María, que sí eligió su reclusión, sino que le ofrece como un lugar de fracaso. Si bien vio el trabajo en la oficina de patentes como una gracia después de meses de bregar para llevarse algo a la boca, sus continuos esfuerzos por asegurarse una posición académica dejan claro que esta no era la primera opción de aquel estudiante de posgrado con hambre de aprobación[36]. Para aquellos de nosotros a los que nos faltan las fuerzas o la perspicacia para elegir por nosotros mismos lugares tan tranquilos y apartados, quizás la ruta más transitada hacia nuestro interior sea el fracaso.

Puede que el fracaso de Einstein no hubiera sido tan productivo si no estuviera ya acostumbrado a retirarse al mundo de las matemáticas y de la naturaleza. Su hermana recordaba que cuando era niño, «incluso en un grupo numeroso y bastante ruidoso, podía retirarse al sofá, tomar papel y lápiz, colocar precariamente el tintero sobre el apoyabrazos y perderse tan completamente en un problema que la conversación a varias voces le estimulaba más que perturbarle»[37].

Se podría pensar que Einstein encontró en su vida interior los recursos para ver claramente su entorno social, que él también salió bien parado de un determinado tipo de prueba. Años más tarde, una vez que se había reconocido su trabajo y le habían asignado un instituto de investigación en Berlín, mostró su desacuerdo con sus colegas en el inicio de la Primera Guerra Mundial. Los miembros de la comunidad científica alemana apoyaban al gobierno y dedicaban su talento al esfuerzo bélico. Ochenta y tres prominentes intelectuales firmaron una carta pública apoyando la agresión del gobierno alemán en tiempos de guerra. El amigo más cercano de

Einstein era el brillante químico Fritz Haber, que dedicó sus dotes intelectuales a la invención de gases venenosos que se podían emplear en la batalla, desempeñando así un gran papel en el asesinato y el terror de miles de soldados[38]. La Alemania de comienzos del siglo XX se encontraba en la cumbre de la cultura humana en ciencia, en literatura, en erudición académica, en música. Que recurriera a la conquista y al asesinato a gran escala desmiente la afirmación de que la alta cultura es humanizadora en sí misma.

Puede que haya quien observe que el amor por la Física le daba la disciplina necesaria para percatarse con la angustia pertinente de que la comunidad científica europea se había dividido ante las tensiones de la guerra. Además, sus fracasos sociales y académicos, incluido su prolongado aislamiento en la oficina de patentes, le dieron una posición ventajosa para ver el horror de la guerra y oponerse a apoyarla frente a la dramática presión social. Escribió lo siguiente en aquel entonces: «Ahora estoy empezando a sentirme cómodo en la loca confusión del presente, en un desprendimiento consciente de todas las cosas que ocupan al trastornado público. ¿Por qué no deberíamos vivir agradablemente como empleados del manicomio? Se respeta a todos los locos porque el edificio que nos cobija se construyó para ellos»[39]. El claustro mundano de la oficina de patentes de Einstein, entonces, tiene su origen en la retrospección del niño que hacía problemas de matemáticas en medio una fiesta, y presagia al hombre capaz de ver su entorno social y político —ordinario o incluso grandioso ante otros ojos— como el manicomio que era.

El fracaso como el de Einstein es una forma de retirarse a la vida interior; hacerlo a la fuerza es otra cosa. El matemático francés Andre Weil, hermano de la filósofa Simone Weil, fue encarcelado a principios de la década de 1940 por negarse a servir en el ejército[40]. Durante el tiempo que pasó en prisión, llevó a cabo una importante demostración matemática, la hipótesis de Riemann para curvas sobre campos finitos. Escribió a su esposa, complacido con la ironía de la situación:

Mi trabajo matemático está yendo más allá de mis más imprudentes

esperanzas; tanto que me tiene un poco preocupado. Si solo trabajo así de bien en la cárcel, ¿tendré que arreglármelas para pasar dos o tres meses encerrado todos los años? Mientras tanto, estoy contemplando la posibilidad de escribir un informe a las autoridades competentes, como sigue: «Al Director de Investigación Científica: Habiendo estado recientemente en condiciones de descubrir a través de la experiencia personal las considerables ventajas que ofrece a la investigación pura y desinteresada una estadía en los establecimientos del Sistema Penitenciario, me tomo la libertad, etcétera, etcétera».

En cuanto a mi trabajo, va tan bien que hoy le envío a Papá Cartan una nota para Comptes rendus. Nunca he escrito, quizás ni siquiera visto, una nota en Comptes rendus en la que tantos resultados estén comprimidos en un espacio tan pequeño. Estoy muy satisfecho con ella, y especialmente por el lugar donde la escribí (debo de ser el primero en la historia de las matemáticas) y porque es una buena manera de hacerles saber a todos mis amigos matemáticos de todo el mundo que existo. Y estoy emocionado por la belleza de mis teoremas[41].

Uno podría pensar que las razones por las que Weil llevó a cabo un mejor trabajo matemático en prisión son sencillas: más tiempo libre, menos distracciones de la vida cotidiana. Pero Weil bromea sobre la ventaja que constituye la prisión «para la investigación pura y desinteresada» y, haciéndose eco de Einstein, elogia la belleza de sus teoremas. Así que él también sugiere que su trabajo se nutrió de la separación de las agendas sociales y políticas, la competitividad, la jerarquía social, los objetos de ambición, las expectativas de los demás. La búsqueda de bellos teoremas podría verse desplazada en otros lugares por cosas que parecían más urgentes pero que, en última instancia, importaban menos.

Weil considera que el trabajo que su estancia en prisión promovió es «el primero», pero su predecesor del siglo XIX, Gaulois, también trabajó en asuntos matemáticos tras las rejas y, de hecho, la cárcel ha demostrado ser un terreno fértil para muchas empresas intelectuales. El líder comunista italiano Antonio Gramsci fue encarcelado durante once años por el gobierno fascista de

Mussolini. Durante el tiempo que pasó en la cárcel sufrió un dramático deterioro físico que le condujo a la muerte cuando tenía cuarenta y seis años. Durante esos años leyó todo lo que pudo encontrar y produjo tres mil páginas de notas y cartas que acabaron pasando de contrabando a sus amigos y seguidores. Escribió lo siguiente después de ser arrestado:

Estoy atormentado (esto es, pienso, un fenómeno propio de prisioneros) por esta idea: que debo hacer algo «für ewig», según una compleja concepción de Goethe que recuerdo atormentó mucho a nuestro Pascoli. En última instancia, quisiera, según un plan preestablecido, ocuparme intensamente y sistemáticamente de algún tema que me absorba y centralice mi vida interior[42].

Gramsci se propuso estudiar a los intelectuales italianos, la lingüística comparada, el dramaturgo Pirandello, la novela por entregas y el gusto literario popular. La desolación de su entorno y su sufrimiento físico lo llevaron a lo que dio en llamar su vida interior.

La apelación de Gramsci a su vida interior y a una noción de eternidad encaja a duras penas con su propia descripción del pensamiento y de filosofar como engastados en la lucha por el poder entre clases sociales. Seguramente la interioridad en sí misma no puede tener valor alguno si creemos que el trabajo intelectual no puede separarse de la política. Es cierto que Gramsci alude al poema «Para la eternidad» de Goethe (citado al comienzo de esta sección), que sugiere que lo eterno se encuentra en lo presente aquí y ahora, más que en un ser trascendente inmaterial o en Dios. Pero la eternidad de Goethe todavía parece individual, interior y más allá de la política.

Puede que seamos capaces de ver la vida interior de Gramsci como una afirmación de voluntad frente a sus oponentes políticos y lo que él consideraba las fuerzas opuestas a la liberación social y política última. Según esta interpretación, su trabajo intelectual todavía estaría orientado hacia un proyecto político práctico, si bien uno al

que él únicamente contribuyó con palabras. Tal relato encaja con las percepciones de sus captores: según cuenta una vieja historia, el fiscal le señaló durante el juicio y declaró: «Debemos detener el funcionamiento de este cerebro durante veinte años»[43].

Quizás el ejemplo más famoso y dramático de desarrollo intelectual en prisión es el de Malcolm X[44]. Malcolm Little (su nombre real) entró en prisión inmerso en drogas, sexo y delitos menores. Entre rejas conoció a un erudito llamado John Elton Bembry que estaba empapado de cultura e historia, y que era capaz de hablar sobre una amplia variedad de temas fascinantes. Siguiendo su consejo, Malcolm comenzó a leer, primero el diccionario, luego libros sobre etimología y lingüística. Estudió latín y alemán elementales. Se convirtió al islam, una fe en la que le introdujeron sus hermanos. En los años siguientes leyó la Biblia y el Corán, a Nietzsche, Schopenhauer, Spinoza y Kant, así como obras de filosofía asiática. Estudió detenidamente un libro que amaba especialmente sobre las maravillas arqueológicas de Oriente y Occidente. Aprendió la historia del colonialismo, de la esclavitud y de los pueblos africanos. Sentía que sus viejas formas de pensar desaparecían «como la nieve que se desliza de los tejados»[45]. Llenaba sus cartas de versos, y escribió a su hermano: «Soy un verdadero entusiasta de la poesía. Cuando piensas en lo que dejamos atrás en nuestra vida, la poesía es lo único que podría encajar bien en el vasto vacío creado por los hombres»[46]. Describió su tiempo en prisión en otra carta como «una bendición encubierta, porque me proporcionó la Soledad que me trajo muchas noches de Meditación»[47].

Una vez que salió de la cárcel, Malcolm se convirtió en ministro de la Nación del Islam, ganando fama como un claro y contundente portavoz de las comunidades afroamericanas golpeadas por la pobreza y la violencia derivadas de los prejuicios raciales. Su profusa producción de discursos públicos enmascaraba una interioridad disciplinada, una lucha constante por ver las cosas como eran y comprometerse en consecuencia. Así que con el tiempo llegó a rechazar las enseñanzas anti-blancas de la Nación y experimentó una segunda conversión al humanismo más amplio del islam ortodoxo. La culminación de esta segunda conversión vino con una peregrinación a La Meca, donde vio la casa de piedra del centro de la Gran Mezquita: «Miles y miles de peregrinos, hombres

y mujeres de todas las razas, daban vueltas a su alrededor»[48]. El cambio de mentalidad que le inspiró esta visión le costó la vida: fue asesinado por miembros de su antigua comunidad. Probablemente estos recibieron ayuda de funcionarios estadounidenses que vieron el elenco anti-blanco de su primera conversión como una amenaza[49]. Por lo tanto, Malcolm se jugó la vida en sus dos grandes cambios de mentalidad.

La vida interior de Malcolm, cultivada en prisión, parece inseparable de su resuelta determinación por las cosas más importantes, su esfuerzo por alcanzar y mantenerse en contacto con la realidad. Así también, como le imagino, su interioridad le permitió concentrarse en las situaciones más difíciles. Malcolm habló fuera del exigente movimiento gradualista por los derechos civiles de las décadas de 1950 y 1960. No hablaba en pos de resultados sociales o legislativos; no seleccionaba cuidadosamente sus palabras para conseguir determinados efectos. Más bien, defendía sin rodeos algo en lo que nadie quería pensar: que los afroamericanos tenían el derecho de autodefenderse de la violencia injusta. Proclamó la dignidad de las personas de las que todos querían olvidarse, los afroamericanos urbanos de clase baja que terminarían por quedarse atrás con el eventual éxito del movimiento legal en defensa de la justicia interracial. A este tipo de señalamientos de verdades incómodas y de grandes fracasos sociales y políticos se le llama a veces profecía. Al igual que los profetas hebreos, exponía malas acciones que a nadie le interesaba exponer, apartando para ir al grano una cuidadosa estrategia con fines políticos y la negación egoísta de la realidad que nos presiona, siempre, a quedar satisfechos demasiado rápido.

La interioridad, la profundidad y el estudio de la naturaleza

> Nuestro pensamiento fuerza las defensas del cielo y no se contenta con saber lo que está a la vista.
>
> Séneca, Sobre el ocio[50]

Nuestros nuevos ejemplos han hecho más vívida la noción de interioridad y qué pinta tiene el retirarse del mundo. El mundo interior se puede encontrar en una oficina o en la celda de una prisión; puede tener como objeto las matemáticas, o la palabra de Dios, o la historia de nuestro propio pueblo. Sin embargo, al ampliar nuestro alcance, hemos exacerbado la dificultad de determinar el objeto de contemplación. Estas situaciones humanas pueden parecerse entre sí en ciertos aspectos, pero ¿qué se podría decir en general sobre lo que están pensando estos lectores y pensadores? María contempla la Biblia, mientras que Einstein estudia las estructuras matemáticas de la naturaleza; Weil, objetos geométricos; Gramsci, literatura y política; y Malcolm X, historia, filosofía y religión. ¿Qué tienen en común estas actividades? Y, sin embargo, el tipo de actividad intelectual que nos interesa no parece estar a la mera nada: sentarnos en el sofá mientras cambiamos de canal sin descanso no parece encajar en el molde. Algo sobre la interioridad y la complejidad de estas actividades sugiere profundidad más que quedarse en la superficie.

El teólogo y filósofo san Agustín escribe sobre el escape de lo privado y lo efímero a lo concreto y lo permanente que el intelecto hace viable:

¿Qué otra cosa hacemos cuando ponemos empeño en ser sabios, sino concentrar en cierto modo nuestra alma entera, y con todo el ardor de que somos capaces, en el objeto que percibimos por la inteligencia, y fijarla allí con la mayor estabilidad posible, a fin de que no se complazca ya en su ser individual, empañado con las cosas pasajeras, sino que, despojada de todos los afectos de las cosas sujetas al tiempo y al espacio abrace lo que es uno e inmutable?[51].

Para Agustín, nuestra vida cotidiana no pasa de la superficie de las cosas. Buscamos experiencias bonitas o placenteras, o el honor de sentir la aprobación de un grupo. Los esfuerzos intelectuales nos llevan hacia adentro, a las profundidades.

Piensa en la conciencia de ti mismo a la que te lleva un poderoso argumento sobre un tema que te importa profundamente, en la desorientación a veces repentina que nos embarga cuando nos damos cuenta de que puede que estemos equivocados. En momentos particularmente difíciles, tal conciencia puede llegar al vacío de lo más profundo de nuestro ser, donde vemos la vasta gama de objetos arbitrarios que podrían contener nuestras convicciones, nuestros sentidos o nuestros deseos. O piensa en el trabajo de un gran novelista. En la novela, los rasgos más monótonos de la vida cotidiana se conectan entre sí y se hacen grandiosos, mostrando las cimas más altas y las fosas más bajas de una comunidad humana particular, haciéndola conectar con la propia experiencia del lector, con siglos de historia; con cualquier cosa: animales, productos químicos, vegetales u objetos galácticos distantes. Estos son dos ejemplos de la profundidad que puede abrir el intelecto, pero hay más.

Agustín encuentra una infinita riqueza en el autoexamen que lleva a cabo en sus autobiográficas Confesiones. En una travesura infantil ve el pecado de Adán, y en el juego infantil discierne el embeleso humano que provocan la ambición y el complacer a los demás. Sus propias compulsiones sexuales y ansias de renombre sugieren los esquemas de la vida social y cómo acaba torciéndose. Está más que nada fascinado con las capacidades de la mente humana:

Grande es, Dios mío, esta virtud y facultad de la memoria; grandísima es y de una extensión y capacidad que no se le halla fin. ¿Quién ha llegado al término de su profundidad? Pues ella es una facultad y potencia de mi alma y pertenece a mi naturaleza; y no obstante, yo mismo no acabo de entender todo lo que soy. Pues qué, ¿el alma no tiene bastante capacidad para que quepa en ella todo su propio ser? ¿Y dónde ha de quedarse aquello que de su ser no cabe dentro de ella misma? […].

Esto me causa grande admiración y me tiene atónito y pasmado. Los hombres por lo común se admiran de ver la altura de los montes, las grandes olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, la latitud inmensa del océano, el curso de los astros, y se olvidan de lo mucho que tienen que admirar en sí mismos. No admiran ellos que cuando yo nombraba estas cosas que acabo de decir no las estaba viendo con mis ojos; y no obstante, era preciso, para nombrarlas, que interiormente viese en mi memoria los montes, las olas, los ríos y los astros, que son cosas que he visto, y el océano, de que otros me han informado; y que se me presentasen con tan grandes espacios y extensión como tienen en sí mismos, y como si los estuviera viendo con mis ojos. También sé y conozco clara y distintamente por cuál de los sentidos de mi cuerpo ha entrado cada una de ellas y la impresión que han hecho en mi memoria[52].

El mundo natural en su inmensidad se puede evocar, recordar, imaginar; y, sin embargo, la interioridad de san Agustín contiene mucho más que eso. La naturaleza de la felicidad, Dios mismo, la fuente y los orígenes de todo, para él todo se aborda en lo más profundo de la persona humana.

Una vez más, el libro que escribe san Agustín, las Confesiones, ha sido en sí mismo una fuente ilimitada de descubrimientos; se ha leído durante más de mil años y continúa atrayendo a aquellos que buscan llegar al fondo de las cosas. Los lectores pueden valerse de sus reacciones negativas al libro para descubrir algo, o seguir a san Agustín una parte del camino y tomar un desvío en otra dirección, o seguirlo hasta el final e ir mucho más lejos que él en esa senda; o un

lector puede pasar toda la vida, como muchos han hecho, simplemente tratando de comprender al propio san Agustín, por su propio bien.

Cualquiera que se sienta tentado a dudar de la incomprensible profundidad y vastedad a las que nos abre el intelecto podría dedicar algún tiempo a contemplar el trabajo de los estudiosos amateur de la naturaleza. Los seres naturales, después de todo, son concretos y externos y están enraizados en la realidad material. Deberían ser más simples y manejables que los caprichos del corazón humano, la infinitud de un dios creador personal o la punzante naturaleza de una cuestión existencial.

William Herschel y su hermana Caroline, los prodigios de la astronomía amateur del siglo XVIII, son buenos testigos de las profundidades que nos ofrece la naturaleza[53]. A la edad de veintiocho años, mientras trabajaba como organista y profesor de música y vivía en Bath, Inglaterra, William se obsesionó con el cielo. Contemplaba las estrellas y la luna en los jardines de Beaufort Square. Comenzó a leer vorazmente sobre conjeturas y cálculo astronómicos y a construir telescopios. Tras cinco años enfrascado en estas actividades, trajo a su hermana de Alemania para que le ayudara con las tareas del hogar y con sus empresas astronómicas, que no dejaban de crecer. El crecimiento de Caroline se había atrofiado y tenía marcas en la cara a consecuencia de enfermedades que tuvo en la infancia. Había sufrido abuso y negligencia a manos de su madre y su hermano mayor, y había hecho todo lo posible por aprender en contra de los deseos de estos. En cuanto descubrió la astronomía, se sentía como pez en el agua.

Juntos, William y Caroline construyeron el telescopio más grande, más preciso y con más potencia que se había visto jamás en Inglaterra, incluso en los observatorios reales. Construirlo les tomó incontables días y horas de minucioso y continuo pulido de espejos de metal. Una sesión de pulido les llevaba dieciséis horas ininterrumpidas de trabajo, y Caroline tenía que dar de comer a William mientras este trabajaba. Este fue el telescopio con el que William descubrió el planeta Urano en 1781. Más tarde construyeron un telescopio portátil más pequeño con el que Caroline descubrió su vocación como exitosa cazadora de cometas.

Tanto William como Caroline llegaron a memorizar el cielo nocturno y eran capaces de navegar por las estrellas y planetas sin mapas e identificar objetos hasta ahora desconocidos e invisibles. William imaginó, como pocos lo habían hecho antes, las profundidades del universo, yendo de lo que los antiguos veían como una esfera de estrellas fijas a lo que él imaginaba como un vasto reino de vacío iluminado. Todavía en el siglo XVIII se pensaba que la Vía Láctea era una superficie plana, como parece a simple vista. Fue William quien imaginó que la vemos de lado, que su forma circular está oscurecida a causa de la perspectiva y que se extiende hacia afuera en un universo cuya profundidad no se alcanzaba a comprender.

Prácticamente contemporáneo de los Herschels, al poeta romántico alemán Goethe le preocupaban varios fenómenos naturales desde que tenía unos veinte años[54]. Primero se interesó por la geología y los minerales, inquietud intelectual que culminó en un ensayo sobre el granito. Estudió también organismos microscópicos y, más tarde, nubes, nieblas atmosféricas y el clima, además de realizar una investigación exhaustiva sobre la naturaleza de la luz y el color. Su diario de su viaje a Italia a la edad de treinta y siete años muestra todos estos intereses. Contiene anotaciones sobre los estratos de las rocas, minerales inusuales, nieblas que se acumulan en las cimas de las montañas, así como de su fascinación más reciente, las plantas.

En Italia visitó jardines botánicos y observó árboles silvestres y prácticas agrícolas, recolectando muestras y tomando nota de casos interesantes. Al escribir después de una visita al jardín botánico de Padua, especuló que todas las plantas tienen su origen en un tipo de planta. En el transcurso de su estadía de dos años en Italia, encontró pruebas de una teoría algo más modesta: que el órgano fundamental de la planta anual era la hoja, una tesis que defendió en un ensayo de 1790 titulado La metamorfosis de las plantas[55]. Su interés reside en lo que en botánica se denomina «morfología»; esto es, el origen y la naturaleza de las partes y formas de las plantas.

Goethe observó el crecimiento y desarrollo de una variedad de tipos de plantas anuales. Se dio cuenta de que los pétalos más exteriores de las flores eran hojas o, a veces, hojas al menos en parte. Observó que el cáliz, donde se asienta la flor, era una colección de diminutos

tallos de hojas. El pétalo, que en algún momento fue una hoja, se contrae hacia los órganos sexuales (anteras, estilos y estigmas) y estos muy a menudo vuelven a convertirse en pétalos. Las hojas, que son lo primero que surge a partir de la semilla, originan semillas a su vez, como es más obvio en las hojas cargadas de semillas del helecho. Los brotes del tallo de los que emergen los tallos más pequeños son análogos a las semillas: una planta entera puede emerger de ellos. Goethe explica todo el crecimiento y la reproducción de las plantas como una serie de cambios en la hoja: expansión, contracción, coalescencia, división y transformaciones hacia adelante y hacia atrás de semilla a nodo, de nodo a hoja y en dirección contraria. Cada parte de la planta es también en cierto sentido una planta; y, sin embargo, cada planta es un todo armonioso.

En el diario de sus viajes por Italia, Goethe describe su descubrimiento del arquetipo de la planta anual:

Mientras paseaba por los jardines públicos de Palermo, de pronto reparé en que el auténtico Proteo capaz de ocultarse o revelarse a sí mismo en todas las formas vegetales se halla en el órgano de la planta que estamos acostumbrados a denominar hoja. De principio a fin, la planta no es otra cosa que hoja, tan inseparable del futuro germen que no es posible concebir uno sin la otra[56].

Goethe relató su teoría de las plantas en su primer encuentro con el poeta Friedrich Schiller, y Schiller exclamó: «¡Esto no es experiencia, esto es una idea!»[57]. Pero el propio Goethe pensaba que gran parte de la realidad se esconde bajo lo que vemos. Como él lo expresó:

Cuando intentamos reconocer la idea inherente a un fenómeno, nos confunde el hecho de que, con frecuencia, incluso normalmente, contradice nuestros sentidos. El sistema copernicano se basa en una idea difícil de comprender; incluso ahora contradice nuestros

sentidos todos los días. Simplemente nos hacemos eco de algo que ni vemos ni entendemos. La metamorfosis de las plantas contradice nuestros sentidos de esta manera[58].

Si el movimiento de la Tierra alrededor del Sol nos pasa tan desapercibido (todavía decimos, como señala Goethe, que el Sol sale y se pone), cabría esperar que la realidad en muchos casos es invisible, al alcance solo de aquellos poderes cognitivos que van más allá de la percepción sensorial.

Y, sin embargo, la Metamorfosis es claramente fruto de un uso muy disciplinado, casi inimaginablemente cuidadoso, de los ojos. Al principio de su viaje por Italia, dice: «Con las plantas comunes sucede lo mismo que con los objetos conocidos de antiguo; llega uno a no pensar en ellos, y, ¿qué es ver sin pensar?»[59]. Pensamos que ver consiste simplemente en entrar en contacto con la realidad. Pero cuando vemos objetos repetidamente, hasta el punto de familiarizarnos, se vuelven invisibles; necesitamos valernos de la mente, no limitarnos a los ojos, para reconocer lo que son.

A pesar de la intensa atención que debió de emplear en ella, esta fase de la investigación botánica de Goethe apenas fue una fracción de su vida: solo pasaron cuatro años desde el comienzo de su viaje a Italia hasta la publicación de su ensayo. Incluso sus diarios de Italia están repletos de otros asuntos que no están relacionados con la botánica. La botánica y sus intereses científicos apenas se mencionan en sus biografías modernas, en las que se les dedican uno o dos líneas, si acaso, entre las miles de páginas que se emplean en detallar sus escritos y su vida.

El siglo XVIII fue quizás la edad de oro de la investigación amateur de la naturaleza, y sus logros ahora parecen inaccesibles, pero las profundidades de la experiencia natural están más cercanas de lo que pensamos. Detengámonos un momento en el caso de John Baker, el autor del fenomenal estudio de 1967 El peregrino. Baker trabajaba en una oficina en Essex y siguió a los halcones peregrinos por su condado, en bicicleta y a pie, durante diez años[60]. Le tenía que costar lo suyo a este hombre miope que padecía artritis reumatoide. Y, sin embargo, Baker, según cuenta él mismo,

aprendió todo sobre los hábitos de presa de los halcones peregrinos y sus patrones de vuelo, las complejidades de su estilo de matar y cómo mitigar su miedo a los seres humanos. Condensó los enormes diarios que había escrito durante una década en un solo volumen delgado, ficcionalizándolo como si un hombre hubiera estado rastreando a un peregrino todos los días de una temporada migratoria, que dura unos seis meses.

La intensidad de la dedicación de Baker a los peregrinos se manifiesta en frases cuidadosamente elaboradas que evocan a la vez la belleza y el horror del mundo natural[61]. Baker busca capturar la naturaleza tan sangrienta como es, sin ponerla en términos humanos, pero, por supuesto, no dispone de otros términos. Su único recurso es la incomodidad de los incompatibles significados humanos. En una página, expone la violencia en una escena apacible y pastoral de un patio trasero: «Piensa en el tordo de ojos gélidos, ese carnívoro primaveral que apuñala lombrices y aplasta caracoles en el césped. No debemos sentimentalizar su canción ni olvidar que se alimenta de la matanza que cometió»[62]. Más adelante, se adormece en la paz que el aire libre y su fauna invocan, solo para sorprender al lector al hacerle percatarse de que está en la escena de un crimen sangriento:

La marea estaba subiendo en el estuario. Las aves zancudas dormidas atestaban los salobrales; los chorlitos estaban inquietos. Esperaba que el halcón cayera del cielo, pero se acercaba desde el interior. Era una media luna negra que se deslizaba por encima de los salobrales y lanzaba una nube parda densa como un enjambre de abejas. Se deslizaba entre ellos, tiburón negro en un cardumen de peces plateados. Con una repentina estocada, se alejó del remolino y comenzó a perseguir a un solitario correlimos por el cielo. El correlimos parecía regresar lentamente hacia el halcón. Se adentró en su contorno oscuro y no volvió a aparecer. No hubo brutalidad ni violencia. La garra del halcón se estiró, agarró, apretó y exprimió el corazón del correlimos con tanta facilidad como el dedo de un hombre aplastando un insecto. Lánguidamente, sin esfuerzo, el halcón se deslizó hasta un olmo para acicalarse y comerse a su presa[63].

Baker expone, en principio, sus propias emociones y reacciones con el mismo cuidado que la caída en picado de cada pájaro. «El ojo se vuelve insaciable al contemplar los halcones», escribe. «La mirada se dirige hacia ellos con una furia extática, justo cuando el ojo del halcón se balancea y se dilata ante las seductoras formas alimenticias de las gaviotas y las palomas»[64]. No pretende darnos una mera metáfora con esto: su propio interés por el halcón es un calco del del ave rapaz por su presa. Se diría que él mismo se asemeja un poco más a un halcón peregrino con cada página que leemos: «Un día de sangre; de sol, nieve y sangre. ¡Sangre roja! Qué adjetivo tan inútil. Nada es tan hermoso ni tan suntuosamente rojo como la sangre que fluye sobre la nieve. Es extraño que el ojo pueda amar lo que la mente y el cuerpo odian»[65]. El intento de Baker de comprender al pájaro en sus propios términos, de adentrarse en el mundo del peregrino, le lleva a identificarse con la depredación del halcón, a adoptar lo que él percibe como el gusto de los pájaros por matar.

El crítico George Steiner escribe sobre el hecho de que se nos ha de pedir cuentas o de que somos responsables de lo que asimilamos o entendemos. Sostiene que es apropiado tomarnos como algo personal el reaccionar a cualquier obra de arte o cualquier forma de cultura humana, dedicarnos a ello[66]. Leer e indagar como un adulto libre es asumir la tremenda responsabilidad de dejarse cambiar. Si tuviéramos garantizado que el cambio sería para bien, no habría ningún riesgo y la libertad de pensar no tendría, ni de lejos, tanto significado. Baker es un lector «responsable» de los pájaros en el sentido de Steiner: los incorpora a su ser, se vuelve uno con ellos en la medida de lo posible. Se ha jugado la vida en la investigación de las aves, aunque de una manera muy diferente a la que Malcolm X se la jugó en sus conversiones, o a la de Khaled Al-Asaad en la arqueología.

Diez años para observar un pájaro; tres años para analizar la esencia motora de la planta anual, veinte para empaparse de todo el cielo nocturno. Es obvio que el estudio de la naturaleza también puede ser una forma de ocio. Los Herschels trabajaron durante años sin contacto con un solo astrónomo profesional, sin que nadie

supiera lo que estaban haciendo, mucho menos reconocerles, alentarles o apoyarles. Goethe, por el contrario, formaba parte de una comunidad de famosos y aclamados intelectuales de ideas afines. Y, sin embargo, sus indagaciones gozan de una libertad que los profesionales de hoy en día habrían de envidiar. Baker trabajó sin el adelanto de una editorial o un departamento académico, con su esposa como único apoyo en su labor, impulsado por la fascinación, la alienación y la furia moral. Puede que parezca que los estudiosos de la naturaleza están en el mundo, pero resulta que están tan recogidos y tan ociosos como cualquier ratón de biblioteca o matemático encarcelado.

La huida hacia la verdad

Si el mundo natural expone profundidades tan ricas o más que el reino humano, también debe ser un digno objeto de contemplación intelectual. Herschel, Goethe y Baker contemplaron ciertos seres: estrellas, plantas, pájaros. Pero también es tradicional ver la indagación de la naturaleza como una búsqueda de la verdad.

El autor judío italiano Primo Levi escribió sobre cómo el trabajo en química lo sostuvo en tiempos de creciente opresión, antes de la Segunda Guerra Mundial, así como en Auschwitz y en la Italia ocupada de la posguerra. En un pasaje describe el efecto que tuvo en él y en un joven atlético y rústico llamado Sandro el estudio de la química y la física durante la época de Mussolini:

Y por fin, y sobre todo, él, como un chico honrado y abierto que era, ¿no sentía, apestando el cielo, el hedor de las verdades fascistas, no percibía como una ignominia el hecho de que a un ser pensante le exigieran que creyera sin pensar? ¿No sentía desprecio por todos los dogmas, por todos los asertos no demostrados, por todos los imperativos? Sí, lo sentía. Y entonces ¿cómo podía dejar de sentir en nuestro estudio una dignidad y una majestad nuevas, cómo podía ignorar que la Química y la Física de las que nos nutríamos, además de alimentos vitales por sí mismos, eran el antídoto contra el fascismo que él y yo estábamos buscando, porque eran claras, distintas, verificables a cada paso, en lugar de un amasijo de mentiras y de vanidad, como la radio y los periódicos?[67].

Levi considera que la búsqueda de la verdad científica es un antídoto vital contra las mentiras egoístas promovidas por el gobierno fascista, mentiras promulgadas en las escuelas, así como en las fuentes de noticias e «información». Cuando miento a

alguien, me aprovecho de la apertura al mundo de esa persona, de su capacidad de percepción y de su juicio racional, como un medio para obtener lo que quiero. Quiero una esposa y una amante, así que miento para lograr ambas. Quiero pasar la mañana tranquilo, así que encubro alguna verdad que pueda desencadenar un conflicto en casa o en el trabajo. La mentira personal apela no solo al juicio racional de la audiencia, sino también a sus propios deseos: ellos tampoco quieren que les moleste una verdad difícil de digerir.

Lo mismo se puede decir, a mayor escala, de las mentiras públicas. Como líder político, me engrandezco a base de exagerar amenazas. Parto de lo preocupada que está mi audiencia por su propio bienestar y de los hechos que lo determinan. Apelo al miedo natural a la incertidumbre y a la debilidad, así como a los delirios de grandeza. Cuanto más éxito tengo como líder, más dependo de las mentiras: la vaga amenaza de guerra se convierte en una mentira directa sobre los hechos del asunto, el ataque no provocado, el enemigo a las puertas. Las palabras y las historias se convierten en un medio no solo para presentar una realidad falsa, sino también para inundar los canales de información, para dejar hueco a alternativas. Las mentiras resuenan y se apoderan de nosotros, su público, porque nos ayudan a fingir que la privación es pasajera, que el sufrimiento se puede curar, o que un enfrentamiento nos ha justificado o demostrado nuestra fuerza.

Una mentira al servicio de fines inferiores niega la dignidad de la capacidad humana para la creencia racional; y, al contrario, buscar la verdad a toda costa nos devuelve esa dignidad, nos recuerda que hay cimientos más seguros. Entonces Levi se refugia en la química, en realidades que no se pueden doblegar ni distorsionar, contra las que se desmorona la fantasía humana. Levi describió cómo destilaba benceno en sus tiempos de estudiante, mientras ayudaba a un profesor de física. Se necesita potasio para la etapa final de la destilación, pero unas pequeñas cantidades prenden al entrar en contacto con el agua. Quita el que cree que es el último pedacito, pero el frasco le explota en las manos. Se había dejado una pizquita. La naturaleza de un compuesto químico es un hecho rotundo: puede que la verdad esté oculta, pero no la podemos cambiar a nuestro antojo.

¿Cómo de frecuente es un entorno social plagado de mentiras? ¿Se limita de hecho a los regímenes totalitarios? El filósofo político francés Yves Simon defendió una versión general de la percepción de Levi sobre la importancia de buscar la verdad en entornos totalitarios, afirmando que estar en guardia permanentemente contra las mentiras es necesario en todos los grupos sociales. Simon era un católico antinazi que observó el insoportable espectáculo de la Francia de Vichy desde el exilio en tiempos de guerra. Veía que su aparentemente extraordinario conjunto de circunstancias —una guerra histórica mundial que apartó sus más profundas lealtades— era, de hecho, algo muy común: la tensión que se encuentra siempre y en todo lugar entre el pensamiento y la vida social. Observó: «No conozco, no puedo imaginarme, ningún grupo que no incluya entre sus ideas actuales una enorme dosis de mentiras. Siendo ese el caso, la alternativa es inevitable: o a uno le debe gustar la falsedad, o le debe disgustar el entorno familiar de la vida cotidiana»[68].

Simon ve que, si la mentira prevalece en la vida social y si necesitamos para alcanzar nuestra plena humanidad, la vida del día a día con los demás es prácticamente insoportable. Después de todo, ¿en qué consiste la vida social cotidiana? Un comentario despectivo sobre otro grupo; un rumor o una historia destinada a provocar indignación; una noticia que desentierra un miembro de un bando para sacar ventaja; una cruda expresión de lealtad a una institución tan defectuosa como sus denigrados rivales. Todas estas cosas son fundamentales para el tejido de la vida social, especialmente en tiempos en los que la vida social está inusualmente politizada, como sucedía en la época de Simon y como sucede también ahora en la nuestra. Hablamos para sacar provecho: para sentirnos cómodos, para calmar nuestra ansiedad, para participar en las luchas por el poder y el estatus que nos rodean. Nuestro propósito al hablar rara vez es comunicar la verdad sobre algún asunto[69]. De esta manera disminuimos el valor de aquellos a quienes hablamos; los tratamos como herramientas y les negamos dignidad.

Simon predice nuestra respuesta inmediata ante la dificultad de hacer frente a las mentiras y falsedades de nuestros amigos y familiares más queridos: tratar de aislar las falsedades y las mentiras y limitarlas a los del otro bando —los ricos (si somos pobres), los pobres (si somos ricos), republicanos (si somos

demócratas), demócratas (si somos republicanos), etc., etc.—. Simulamos que los demás se tragan las mentiras, pero que nosotros mismos hemos escapado ilesos. Imaginamos que nuestra clase o grupo social nos facilita una vía de acceso especial a la verdad. En consecuencia, nuestro enfoque en la verdad y la falsedad debe comenzar con nosotros mismos.

La negación y la rebelión son actitudes que tienen cierto encanto, siempre que la actitud que rechazo y contra la que me rebelo se exprese a una distancia cómoda de mi propia persona. Pero si adopto la actitud de decir no a todas las falsedades, incluidas las que se fabrican y propagan a mi alrededor, así como las que siento brotar en mí, sé que me dirijo a una terrible soledad, a un país desértico sin límites, ni carreteras, ni agua. Allí mis queridos compañeros me fallarán. Mis hábitos, mis gustos, mis pasiones me abandonarán. Sin más apoyo que la verdad, seguiré adelante, desnudo y temblando[70].

Una vez que uno se aleja de la satisfacción de fingir que solo otros cayeron en las garras de la mentira y la falsedad, uno se encuentra aislado y desorientado, en «un país desértico»: Simon describe aquí la pobreza que no es una cuestión de que haya descarrilado la rueda económica, sino la condición humana, la pobreza de tener que cambiar las consolaciones sociales por la verdad y la dignidad. Esta pobreza también podría calificarse de alienación, una suerte de culminación de la soledad, de retrospección, el recogimiento que requiere la vida intelectual. Evoca la soledad, el sacrificio que exige nuestra ansia por la verdad.

También nos podríamos refugiar de las mareas de mentiras y falsedades en la sencillez: en la apicultura, en el cultivo de tomates, en hacer punto, en dar paseos por el bosque o en la oración. La vida intelectual es solo uno de esos refugios. Pero para muchos de nosotros, incluso la simplicidad no es posible sin un abrumador régimen de abnegación intelectual, sin una búsqueda personal y rigurosa de introspección, guiada por la luminosa claridad de los objetos del intelecto, con la ayuda de muchas almas humanas que

han vivido y escrito en el pasado.

Ascetismo

Zeus, que conduce a los hombres por el camino de la sabiduría y ha decretado que alcanzaran la ciencia en el dolor. El recuerdo amargo de nuestros males llueve en derredor de nuestros corazones durante el sueño, y, a nuestro pesar, la sabiduría llega. Y gracia tal nos la conceden los Demonios sentados en las alturas venerables.

Esquilo, Agamenón

Los ejemplos de Levi y Simon ilustran que escapar del mundo no consiste tanto en retirarse a un espacio oculto o incluso no llamar la atención del mundo exterior para centrarse en el mundo interior. La vida intelectual resulta ser una especie de ascetismo, dar la espalda a cosas que habitan en nuestro interior. Nuestros deseos de verdad, de comprensión, de intuición están en constante conflicto con otros deseos: nuestros deseos de aceptación social o una vida fácil, un objetivo personal particular o un apetecible resultado político. Por tanto, la retirada que requiere el trabajo intelectual no funciona solo como un escape. Es también un lugar de sana distancia, un lugar para dejar de lado nuestras agendas para considerar las cosas como realmente son. Cuando pensamos y reflexionamos, nos cuesta dejar que nuestro deseo de verdad prevalezca sobre los deseos que entran en conflicto con la verdad. Dejamos a un lado las barreras blandas y eliminamos los duros aumentos de ilusiones. Por eso mismo la vida intelectual es una disciplina, producto de duro trabajo y de práctica en una particular forma de abnegación. Todos los que muestran un interés pasajero en la vida de la mente han sentido cómo chocan la ilusión y la realidad. El trabajo final del semestre comienza con sueños de conquista académica y termina en un enredo con los problemas reales que presenta el tema.

Parte del amor que Primo Levi siente por la química es que las ilusiones se vengan abajo al primer embiste de realidad: el experimento puede funcionar o no; la teoría de las partículas últimas puede probarse o refutarse; fabricar un material determinado de una manera específica puede ser o no viable. El resultado depende de los materiales y de nuestras herramientas, no de nosotros. El relato en varios tomos de un erudito sobre los orígenes de una palabra o de una idea particular de la historia se puede refutar de buenas a primeras, y puede pasar a no tener ningún valor al descubrir algo por casualidad. Un manuscrito perdido escondido bajo un artefacto en un oscuro museo, un conjunto de frases que alguien dejó en una cueva hace mil años o un palimpsesto enterrado detrás de páginas que creíamos conocer pueden hacer añicos una teoría en un abrir y cerrar de ojos. La realidad no depende de nosotros.

Incluso la literatura es ascética: nos encanta un personaje, digamos que Elizabeth Bennet de Orgullo y prejuicio de Jane Austen, pero debemos afrontar que se equivoca. Deseamos que Uno de los nuestros de Willa Cather tenga un final feliz, pero sabemos que es imposible, visto lo visto. Así también una obra literaria puede revelar algo sobre el mundo que preferiríamos no conocer. La novela de 1906 de Upton Sinclair, La jungla, desveló las condiciones de los trabajadores en los corrales de ganado de Chicago y mostró el inhumano y lucrativo sistema que producía carne comercial (la expresión «¡Me han envenenado!» se puso en la boca de Theodore Roosevelt después de leerlo, arrojando la salchicha del desayuno)[71]. Los deseos de tener una vida cómoda, comiendo tocino sin pagar mucho por él, se muestran incompatibles con el respeto básico de nuestros semejantes o de nuestra propia salud.

El ascetismo de la vida intelectual está relacionado con lo que podríamos llamar el ascetismo de la vida en general: el cáncer puede o no responder al tratamiento; un carpintero o un ingeniero debe aceptar las limitaciones de los materiales, independientemente de la gran visión con la que comenzó; hay algunas manchas que simplemente no salen, da igual lo importante que sea la prenda; la oficina puede contratar y despedir empleados tantas veces como quiera, pero al final solo las personas que trabajan allí pueden

realizar las tareas. El encuentro con una realidad determinada, y el consiguiente resquebrajamiento de nuestros deseos y esperanzas, es una parte esencial del ser humano. Todas las formas de aprendizaje son una escuela en la que la lección se aprende a base de golpes.

Una dificultad: ¿es necesaria la opresión?

> Entre nosotros, los pueblos de habla inglesa, las alabanzas a la pobreza deben ser cantadas con audacia una vez más. Literalmente, hemos tenido miedo de ser pobres. Despreciamos a cualquiera que elija ser pobre para simplificar y salvar su vida interior. Si no se une a la lucha general, lo consideramos sin espíritu y falto de ambición. Hemos perdido el poder incluso de imaginar lo que pudo haber significado la antigua liberación de la pobreza; la liberación de los apegos materiales, el alma no sobornada, la indiferencia más varonil, el pagar nuestro camino con lo que somos y no con lo que tenemos, el derecho a arrojar nuestra vida en cualquier momento de manera irresponsable: el esmero más atlético, en resumen, la forma de lucha.
>
> William James, Las variedades de la vida religiosa

Supongamos que encontramos la verdadera y auténtica vida intelectual, en la que se aprende porque sí y no por otra cosa, en la pobreza, en las privaciones, en la cárcel y bajo una severa opresión política. ¿Qué debemos hacer aquellos a los que nos atrae esa autenticidad? ¿Deberíamos suspender deliberadamente nuestros exámenes con la esperanza de encontrar una manera de buscar la verdad fuera de las redes académicas? ¿Deberíamos intentar que nos pongan entre rejas para garantizar nuestra dignidad, quizás cometiendo delitos menores si las autoridades no simpatizan con nuestras más nobles ambiciones? ¿Hemos de esperar las terribles circunstancias políticas de la Francia de Vichy o la Italia fascista? ¿Debemos renunciar a nuestras prestigiosas carreras y asumir la vida de superintendente de construcción o recolector de basura, con la esperanza de curarnos de nuestro amor por la comodidad y el

estatus?

En épocas anteriores, tales aventuras eran menos inusuales. Detengámonos en un sorprendente momento que recoge Simone Petrement en la biografía de la filósofa Simone Weil. Weil ha estado inmersa en las ajetreadas luchas internas de los grupos políticos de izquierda en París a principios de la década de 1930, cada uno con sus propias siglas, cada uno atacando al otro con panfletos, principios e ideas. Decide dejar la docencia de filosofía para trabajar en una fábrica. Pasa un año viviendo solo de sus ingresos y la despiden de más de una fábrica por su incapacidad para seguir el ritmo de las tareas que le asignan. Débil, enfermiza y acostumbrada al respeto, Weil ve cómo sus ideas se pulverizan en la monótona rutina de la pobreza. Escribió lo siguiente a una amiga: «Olvidé decirte, en relación con mi fábrica, que desde que estoy aquí ni una sola vez escuché a nadie hablar de problemas sociales, ni de los sindicatos ni de los partidos»[72].

Weil no estaba sola en sus esfuerzos por ser pobre; muchos izquierdistas comprometidos del siglo XX abandonaron la riqueza y el estatus para buscar solidaridad con los trabajadores. John Howard Griffin, un hombre blanco, se hizo inyectar pigmento para oscurecerse la piel y poder experimentar así el Mississippi de 1959 desde el otro lado[73]. La escritora espiritual Catherine Doherty comparó su propia vida de pobreza voluntaria con la de los peregrinos, ermitaños y santos bobalicones de su Rusia natal, que hicieron las maletas y dejaron atrás a sus familias reales o aristocráticas para buscar al pobre Cristo de carne y hueso[74]. No tendría nada de malo que similares viajes de renuncia y descubrimiento volvieran a ser atractivos, tuvieran tirón o se pusieran de moda[75]. Pero eso no significa que tales sacrificios sean necesarios.

Aquí el ejemplo de Sócrates vuelve a resultar útil. El filósofo Platón retrata a su maestro como indiferente a la riqueza y obsesionado con la conversación filosófica. Platón pone en boca de Sócrates las descripciones más exaltadas del reino del intelecto que nadie haya escrito jamás: más allá de los objetos de la experiencia ordinaria, las fuentes de la verdad y la bondad brillan como el sol, y nadie querría abandonarlas al dar con ellas. Y, sin embargo, a pesar de su

devoción por el intelecto y su trabajo, Sócrates es un hombre de ciudad. Va a cenas elegantes e incluso se disfraza para ellas; discute con importantes funcionarios y celebridades intelectuales. Se le representa como siempre rodeado de amigos y admiradores.

En el relato de Platón sobre el juicio de Sócrates por impiedad en Atenas, Sócrates recuerda al jurado que luchó valientemente por su ciudad en tiempos de guerra y que desafió las órdenes ilegales durante el breve período de dominio tiránico de Atenas[76]. Además, Sócrates afirma que el incansable cuestionamiento filosófico de sus conciudadanos es un servicio cívico, ya que, como un tábano, los pica, los molesta y los obliga a cuestionar los valores por los que viven. Su disposición a molestar a las personas poderosas sugiere que no le importa lo que piensen de él. Nos lleva a pensar que los compromisos intelectuales de Sócrates, su filosofar apasionado y su excelencia en el razonamiento lo alejan de las tentaciones de la cobardía y las cesiones, incluso frente a los incentivos más fuertes para actuar de otra manera. Su compromiso con el intelecto y su desapego de la vida social se manifiestan cuando le amenazan con la muerte o el exilio si no abandona la filosofía. Su juicio, encarcelamiento y ejecución son la última prueba. Es un hombre de su ciudad, pero ama la filosofía más que nada: es el fin último que estructura su vida.

El teólogo místico medieval san Juan de la Cruz describió un proceso por el cual el alma se separa de todas las cuestiones de los sentidos, es decir, de todos los objetos de deseo corporales y mundanos, de todo lo que no es Dios[77]. Entrar en la «noche de los sentidos», como él la llamaba, era el comienzo de un viaje espiritual de tres etapas hacia Dios. Después de la noche de los sentidos viene la noche de la fe, y la tercera y última noche es la noche oscura del alma, en la que esta está más unida a Dios. Este desapego de los sentidos es análogo a lo que yo llamo retiro del mundo; implica romper la conexión con las cosas que normalmente nos interesarían para que no nos dominen. A pesar de que san Juan era un pensador austero y estricto, no creía que la privación real de todos esos objetos fuera el único camino hacia esta condición. Después de todo, es imposible privarse por completo de todos los objetos de deseo corporales o mundanos. Los poderes de percepción y deseo no se pueden apagar simplemente; podemos girar el dial donde

queramos, pero seguimos percibiendo señales. Más bien, el alma tiene la capacidad de rechazar el apego a ellos mientras los tenemos delante. Si su enfoque y deseo se dirigen a otra parte, podemos poseer bienes rechazados sin estar apegados a ellos en el fondo.

La aparente hostilidad de san Juan de la Cruz a la percepción y el deseo, y por lo tanto a todos los bienes terrenales y corporales, puede parecer extraña. ¿Por qué deberíamos querer cerrarnos a ellos? Pero pensemos por un minuto en nuestros ejemplos iniciales. ¿Por qué Renée, aquel ratón de biblioteca, tiene una habitación oculta? ¿Por qué podría sernos útil una celda de prisión vacía o una humilde oficina de patentes? ¿Por qué nos vamos a las montañas o al océano cuando nos sentimos cansados y distraídos? Seguramente estas son formas comunes de restringir y controlar nuestra experiencia sensorial. Los sentidos nos traen belleza y alegría, pero también son las rutas a través de las cuales nos llegan placeres vacíos, comportamientos compulsivamente atractivos o las trampas del estatus y la riqueza. Nuestros ojos estudian minuciosamente los diálogos o diagramas geométricos de Platón; ven hielo puntiagudo, cielos estrellados y bebés recién nacidos. También ven donuts, diamantes, muros de Facebook, celebridades en coches deportivos y a las mujeres de otros hombres. Estar dominado por los sentidos es estar indefenso ante lo que nos pongan delante, dejar que nos arrastren desdichadamente de una cosa a otra.

Entonces, ¿qué quiere decir san Juan cuando procura rehusar y rechazar los objetos de la vista? Si me domina, digamos, el prestigio, me sentiré atraído sin descanso por un prestigioso objetivo tras otro. Del Lincoln pasaremos al Ferrari, de una mujer florero a otra mujer florero más jovencita aún. Pero podría querer el Lincoln o a la mujer por motivos ajenos al prestigio. Eso podría ser evidente si la hubiera conocido y amado como la niña pilla del barrio, y lo hubiera demostrado si hubiera permanecido a su lado cuando una terrible enfermedad la dejó desfigurada. En cuanto al coche, quizás me regalaron el Lincoln en un momento en el que hubiera aceptado cualquier coche; lo admiro por su robustez y porque es cómodo en viajes largos. De hecho, se podría dar el caso de que odio el Lincoln, pero me lo quedo por lo contento que estaba mi abuelo cuando me lo dio; o puede que me lo quede para darme una lección de disciplina a mí mismo, lanzando un hueso a mis

pretensiones con la esperanza de que se satisfagan y no me empujen a peores cosas.

Así como tener algo lujoso no tiene como requisito que valoremos el lujo en demasía, san Juan de la Cruz sostiene que ver o no ver no importa cuando hablamos del dominio que podemos ejercer sobre la vista. Utiliza el ejemplo del rey David, quien (como el autor de los salmos, de acuerdo con la tradición) repetidamente se autodenomina un hombre pobre. Pero, ¿qué sentido tiene que el rey de Israel se describa como pobre? San Juan sostiene que la pobreza de David radica en su voluntad: su voluntad «no se basa en» riquezas. La búsqueda de la riqueza no lo domina. La tiene sin preocuparse mucho por ella. Dispone de ella como lo hace nuestro desapegado conductor del Lincoln, como un medio para lograr un fin. Del mismo modo, un pobre puede amar las riquezas, puede poner las riquezas por encima de todo, por lo que su pobreza no le hará ningún bien. San Juan concluye que el desapego, más que la privación, es el objetivo de la disciplina espiritual:

Por eso llamamos a esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y el apetito de ellas que moran en ella[78].

Cuando David se describe a sí mismo como un hombre pobre, un pordiosero, quiere decir que no se toma sus riquezas en serio, que no eran su fin último ni su posesión más preciada. Expresa la esperanza de que, si se viera en la tesitura de tener que elegir entre el amor a las riquezas y el amor a Dios, elegiría a Dios.

Lo que importa es lo que amamos y por qué lo amamos. La forma exterior, la privación literal, el confinamiento dentro de cuatro muros de cemento, el dictador escupiendo retórica por la radio…, todas estas cosas son meramente útiles o esclarecedoras. Estamos

sujetos a crasas formas de autoengaño. Podemos imaginarnos desapegados o apegados a lo material, gracias al atractivo de ciertas imágenes halagadoras de nosotros mismos, pero el sufrimiento real reside allí donde la fantasía se derrumba. La pobreza física, el fracaso, la humillación, el encarcelamiento y la opresión política son tragos muy duros, las pruebas en las que se ponen de manifiesto nuestras lealtades.

¿En aras de qué?

> El hombre no es más que un junco, el más débil de la naturaleza, pero un junco que piensa. No es necesario que el Universo entero se arme para aplastarle. Un vapor, una gota de agua, son bastante para hacerlo perecer. Pero, aun cuando el Universo le aplastara, el hombre sería más noble que lo que le mata, porque él sabe que muere. Y la ventaja que el Universo tiene sobre él, el Universo no la conoce. No debo buscar mi dignidad sobre la base del espacio, sino de la regulación de mi pensamiento. No tendré más si poseo mundos. Por el espacio el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo a él.
>
> Pascal, Pensamientos

La descripción del aprendizaje por sí mismo como una forma de ascetismo plantea una cuestión crucial. ¿Se supone que el dolor y el sacrificio son buenos en sí mismos? ¿Para qué, exactamente, emprendemos estas formas de sacrificio, o con qué propósito soportamos la disciplina del sufrimiento? La vida interior de las personas que he descrito es un espacio negativo, un espacio definido por lo que no es. Es un lugar alejado de la competición y los rankings, del uso y de la instrumentalización. Y es un lugar de escape, un lugar alejado de la pobreza, la monotonía, el sufrimiento, el confinamiento, el aburrimiento, la humillación. Es un lugar de desafío, de plantar cara a un trato deshumanizador. ¿Eso es todo lo que es? Es muy sugerente que, según dicen, tanto comunistas como anticomunistas, tanto creyentes como ateos y, de hecho, todo tipo de personas, encuentran refugio allí. Esto nos deja entrever que la vida interior, y hasta la vida intelectual, no tiene un contenido determinado: es la capacidad humana de la que nos dota

nuestra fuerza de voluntad para rechazar el entorno y hacer algo, cualquier cosa.

Pero así contado, el relato no es exacto. Uno podría dar la espalda a su entorno y darse a la heroína o pasar el día jugando a los videojuegos, y eso se consideraría muy acertadamente una forma de degradación en lugar de exhibición de dignidad. En todos nuestros ejemplos, hay algo hacia lo que la persona escapa, algo concreto, real, impersonal y bueno.

El objeto de interés de María son primero las historias y enseñanzas de las escrituras, luego un encuentro con Dios. Para Arquímedes, Einstein y Weil, los objetos son las formas y estructuras de la naturaleza. Para Gramsci, el compromiso político y el pensamiento que lo alimenta. Para Malcolm X, una visión de la humanidad y la historia que le hace ver su dignidad. Para Sócrates, ahondar en la naturaleza de los seres humanos. ¿Qué tienen en común estos diversos objetos?

Quizás deberíamos pensar que la vida intelectual no tiene tanto un objeto de interés como una dirección: hacia lo general pasando por lo específico, lo universal más allá de lo particular, la realidad detrás de los espejismos, la belleza que se esconde bajo la fealdad, la paz tras la violencia... buscamos las pautas en ejemplos, los ejemplos que se ocultan en las pautas generales. Eso explica, por un lado, la negatividad de la vida intelectual, lo que Matthew Arnold llama la «crítica de la vida»[79]. Por otro lado, siempre hay un «más», nunca un «menos». En cambio, un engaño o una distracción no son críticas de la realidad dada; no la sobrepasan, sino que se conforman con menos, proporcionan un sustituto.

Decir que la vida intelectual tiene una dirección sin un objeto determinado es quizás paradójico. ¿Qué es el «más» que amamos, cuando amamos aprender porque sí? ¿Cuál es la naturaleza de este deseo que controla y ordena todos los demás? ¿Es como un deseo compulsivo de dinero o de placer, que busca acumular cada vez más sin límite? ¿O tiene un punto final, un destino final? George Steiner sostiene que todo arte y pensamiento apunta a la trascendencia, a Dios o a la ausencia de Dios[80]. Me parece que eso encaja bien con nuestro fenómeno, aunque puede que haya alternativas.

En las actividades aquí descritas, el intelecto sobrepasa todo lo que se da en la experiencia inmediata. Es por eso que las meras experiencias que se buscan por sí mismas (videojuegos, pasar sin parar de un canal de televisión a otro, pornografía) no cuentan. Pero si estamos en lo cierto, el intelecto no proporciona tanto un escape del «mundo» como un escape de uno mismo, de nuestras experiencias inmediatas y de los deseos e impulsos que estos provocan. El conformismo social se nutre de nuestro deseo de encajar; la competitividad social, del de ser superior a los demás; el sufrimiento físico, del de dejar que el dolor nos abrume. La pobreza y la privación infunden un intenso deseo de estar satisfecho, cómodo, impregnado de placeres. Nos llevan, como vimos en los ejemplos de Martin Eden o del empleado de Amazon, a beber y distraernos.

Resulta que «el mundo» del que inicialmente buscamos escapar no está en el exterior, sino dentro de nosotros mismos y es parte de nuestras motivaciones intrínsecas. Ejercer el amor por aprender es huir de lo peor de nosotros, intentar ir más allá de aquello que nunca nos basta.

La dignidad del aprendizaje

> Y nos preguntarán: ¿qué nos ayudó a vivir, sin cartas ni noticias, solo muros y la frialdad de la celda, la estupidez de las mentiras oficiales, promesas nauseabundas para caer en la traición? Y les hablaré de la primera belleza que vi en este cautiverio: ¡Una ventana cubierta de escarcha! Sin mirillas, ni paredes, ni rejas —sin mucho sufrimiento— sólo luz azulada en el más pequeño cristal.
>
> Irina Ratushinskaya, «Sobreviviré a esto...»[81]

El amor por el aprendizaje abre dimensiones de la humanidad que puede que se oculten en la vida ordinaria y a las que las experiencias comunes son hostiles: la capacidad de comprender las estructuras del espacio y el tiempo o los teoremas matemáticos; la apreciación de hermosas frases, imágenes o escenas; la capacidad de transportarse a diferentes épocas y lugares; incluso la simple capacidad de reflexionar, pensar, ver a través de espejismos. Todo esto forma parte del esplendor de la humanidad: desarrollar la excelencia intelectual, la capacidad que tiene nuestra mente de estar alerta, retener, estudiar o reimaginar los objetos de los que se percata. Los ojos de los Herschel se han empapado de todo el cielo nocturno, ven de manera diferente a otras personas. Philip Roth recuerda que, al recorrer la fábrica de pintura de Primo Levi, percibió un olor químico, y pidió a Levi que lo identificara. Levi dijo con una sonrisa: «Lo entiendo y puedo identificarlo como un perro»[82]. Había entrenado su olfato para descifrar los secretos de los distintos materiales y sus combinaciones.

El aprendizaje humanista también espera cultivar la excelencia de la percepción, por ejemplo, de reacciones o acontecimientos humanos. Así, por ejemplo, el estudio de la literatura podría

dejarnos ver que, como a Elizabeth Bennet, nos ha cegado el amor propio y no hemos podido percibir a otra persona como realmente es. Al estudiar la locura de la invasión de Siracusa por parte de Atenas hace veinticinco siglos, podríamos aprender a ver la locura de un acto contemporáneo de agresión nacional. Pero por útil que pueda ser esta aguzada percepción, su esplendor no reside en su propósito, como tampoco el propósito del buceo olímpico explica el asombro que nos provoca.

Las capacidades de la mente están extrañamente en tensión con nuestras motivaciones tal como las moldean quienes nos rodean: las expectativas sociales de un trabajador social o de un joven sobresaliente; todo lo que se le exige a una joven que se prepara para el matrimonio; el menoscabo que se provoca deliberadamente con la segregación, el prejuicio racial o la vida en prisión. La forma en que los demás nos tratan nos da una imagen de quiénes somos: un animal a controlar, una propiedad con la que hacer negocios, un vehículo de placer físico, un peldaño en una escala social para ascender. Huimos de estas imágenes para recuperar formas más completas y auténticas de vernos a nosotros mismos, y así encontrar formas más plenas y verdaderas de ser.

Ya he descrito la interioridad como una dignidad que brilla a través de circunstancias externas: sirvan como ejemplo Sócrates bromeando frente a la muerte, Gramsci consumiéndose en la cárcel mientras vertía sus ideas en palabras, Yves Simon en su acomodado puesto en Chicago abrumado por el desierto en su corazón. Vale la pena intentar averiguar qué es la dignidad y por qué puede tener un hueco especial en la vida intelectual.

Irina Dumitrescu escribe sobre los prisioneros políticos rumanos que se enseñaron el código Morse el uno al otro y escribieron poesía a través de las paredes que los separaban. Algunos se enseñaban idiomas a los demás, uno de ellos valiéndose de nudos en un trozo de cuerda para codificar letras. Un oficial rumano en Siberia hizo tinta con moras y escribió poemas en francés que había memorizado en la escuela. Más de uno de esos presos se refería al tiempo que pasaron en la cárcel como una «universidad»[83].

La disidente rusa Irina Ratushinskaya utilizó la poesía como una forma de resistencia durante su estancia en prisión, encarcelada por

las autoridades soviéticas a principios de los años ochenta[84]. Hasta en el tren que la conducía a la cárcel, fuera cual fuera la ocasión en la que entraba en contacto con otros prisioneros, ella recitaba poemas, originales o clásicos. Los poemas memorizados se ponían por escrito y se intercambiaban entre los prisioneros. Cuando se le denegó el material para escribir, empezó a grabar sus poemas en barras de jabón con cerillas y los desdibujaba con agua una vez los había memorizado. Los transfería a papel de fumar cuando podía, y los sacaron de contrabando de la prisión para publicarlos en Occidente. Explicó lo siguiente en una entrevista algunos años después de su liberación: «En cierto modo, es una suerte tener una vida turbulenta. Cuando todo es demasiado fácil, a veces la gente pierde el amor por la vida, pierde el entusiasmo»[85]. Su desconcertante entusiasmo reluce en sus escritos sobre sus experiencias carcelarias: entusiasmo por desafiar a sus captores, por formar una comunidad con otros presos, por preservar su dignidad y la de sus compañeros frente a las privaciones y los insultos.

La dignidad humana brilla con más claridad en los momentos difíciles. ¿Por qué? ¿Por qué nos conmueve el hecho de que una mujer encarcelada rasgue poemas en pastillas de jabón? Ya he sugerido que el ascetismo, el sacrificio y sufrir a causa de algún bien son fundamentales para nuestra dignidad. Tenemos muchos deseos, impulsos y preocupaciones. No todos son tan buenos o tan sustanciosos como cualquier otro. Además, las metas menos buenas, lo egoísta, lo banal, lo superficial e incluso lo cruel suelen ser las metas más fáciles de seguir. Nos dirigimos hacia ellas sin intentarlo, por defecto. Que nos impulse el deseo de comprender, de ver, de aprender, de maravillarnos requiere determinación y trabajo, o de la buena suerte de una privación impuesta desde fuera.

La atracción de lo superficial y lo egoístamente útil va más allá de nuestras circunstancias particulares o de nuestro carácter individual. Creo que hunde sus raíces en la propia fragilidad humana, así como en el desorientador choque entre esa fragilidad y nuestras capacidades de excelencia. Vivimos en la sombra. Nacemos, morimos y, como dice Pascal, una gota de agua es suficiente para matarnos. Podemos probar el teorema de Pitágoras, medir el peso de la luz, viajar a la luna y, sin embargo, un objeto contundente nos puede aplastar, un objeto afilado puedo dejar

nuestras entrañas al descubierto o la invisible maquinaria de un despiadado contagio puede disolver nuestros órganos.

El vacío y la brevedad de la vida nos llevan a nuestra imaginación, al reino de la fantasía. Imaginamos victoria tras victoria, triunfo tras triunfo, ilimitado placer sin atisbo de dolor. Imaginamos que la muerte es para seres inferiores a nosotros. Imaginamos que valemos más o menos en función de nuestra salud o de lo sanos que aparentemos estar; del placer o de la exhibición pública de placer; en mover la materia de formas dramáticas y espectaculares; de cumplidos, de multitudes que nos aclamen. Pensamos que estas cosas nos han convertido en algo diferente, algo que no es de carne y hueso, algo quizás más brillante y más duradero, algo quizás inmaterial e inefable.

Una vez me alojé en un hotel en el que se declaró un incendio en mitad de la noche. Bien podría haberme imaginado a priori lanzándome a la acción, columpiándome de un candelabro para ponerme a salvo con niñitos agradecidos en los brazos. «No pasa nada, niños», les decía, poniéndolos a salvo fuera del edificio en llamas y sacudiéndome un poco de ceniza de la manga. Como poco, bien podría suponer que recordaría años de protocolos de incendio y haría lo que me dijeron. En cambio, la alarma de incendios me puso hecha una furia y traté de volver a dormir. Luego, adormilada, vi que mi compañera de cuarto volvió en sí y comprobaba si la joven familia de la habitación de al lado se encontraba bien, para pasar a guiarnos a todos, incluyéndome a mí, a un lugar seguro. El desastre nos para en seco, tanto a nosotros como las fantasías que nos montamos sobre nosotros mismos. Nuestra reprimida fragilidad emerge. No somos lo que pensábamos que éramos.

Recuerdo que me quedé paralizada al ver al pícher de los Red Sox, Curt Schilling, haciendo el lanzamiento que les vale la victoria en los playoffs contra los Yankees, con el tobillo sangrando ostensiblemente por unos puntos de sutura temporales. La de Schilling es una forma básica de dignidad: desafiar el dolor y la debilidad, hacer frente deliberadamente a una limitación corporal. Una vez escuché hablar de un alpinista que perdió los antebrazos a causa de la congelación. Los reemplazó con picahielos protésicos y se convirtió en un escalador aún mejor que antes. Los trescientos

espartanos que se enfrentaron a miles de persas en las Termópilas se peinan antes de la batalla y luchan hasta el último hombre. ¿Es su dignidad una suerte de espejismo o de rechazo, una pretensión de que no están hechos de polvo y cenizas, de carne y huesos?

Parémonos a pensar, en contraste con nuestros ejemplos anteriores, en una persona que se enfrenta lúcidamente a la muerte tras una larga enfermedad, con gratitud, aceptando honestamente el sufrimiento, sin consolarse con fantasías de proyectos futuros, sin pretender que su vida tal y como es ahora sobrevivirá a la muerte, sin intentar controlar el tiempo ni cómo será el desenlace con puro teatro. Aquí está la dignidad de afrontar el mundo tal como es, la dignidad del «pensamiento», como dice Pascal.

Incluso la dignidad de la excelencia intelectual, la dignidad de Einstein o Aristóteles, no es nuestra máxima dignidad. Quizás todos conocemos a personas de gran inteligencia que tienen especial dificultad para hacer frente a la enfermedad y el declive. Más allá del ascetismo de la disciplina en aras de la excelencia, está la disciplina de mirar la realidad de frente, de dejar que las fantasías que hemos ideado sobre nosotros mismos mueran sin armar ruido.

Nuestra fragilidad humana se podría ver como una especie de desnudez. Como Adán y Eva, sabemos que estamos desnudos, sujetos a mil contingencias, a la merced de la casualidad o la providencia. Cubrir la desnudez es tan humano como lo que más. Pero las paradojas acechan: la portada no puede ser totalmente convincente. Tenemos que recordarnos de vez en cuando que es solo una tapadera. Por muy alto que sea el número de montañas que hemos escalado, de buenos lanzamientos en béisbol o de enemigos derrotados, esto no nos salvará de que nos derramemos como el agua o se nos aplaste como a un insecto. Y, sin embargo, Pascal nos promete que ser conscientes de este hecho nos da la victoria final sobre el mundo.

La resistencia al impulso podría entenderse como el punto de encuentro entre la dignidad del espartano y la dignidad de enfrentarse a la realidad, la de la auténtica aceptación de la fragilidad humana. Curt Schilling ofrece resistencia al impulso de ceder ante el dolor; los espartanos plantan cara al miedo a morir; el moribundo honrado desafía a la fantasía de que la voluntad humana

puede conquistarlo todo. Pero las virtudes de no ceder ante el miedo y el dolor algún día pincharán en hueso. Por el contrario, no hay circunstancias que la virtud del conocimiento honesto, accesible a los humanos más humildes, no pueda vencer.

Más adelante intentaré desenmarañar aún más el extremo negativo de la división interna del ser humano, la parte de nosotros que busca la superficie. Pero espero que lo positivo quede al menos claro en líneas generales. La mente o el intelecto, como se ve en el ejercicio del amor por aprendizaje, muestra que es capaz de conocer y comprender, de despejar los obstáculos en el camino de la verdad, de contemplar lo bello o lo admirable, y hasta de ser consciente de la dura verdad de nuestra propia mortalidad y fragilidad.

He utilizado, por necesidad, historias de intelectualmente consumados, como Einstein y Gramsci, André y Simone Weil, los Herschels y Goethe. Si bien la cumbre de la excelencia es una parte crucial de la mente ociosa, se trata de solo una parte. Lo cierto es que cualquiera puede tomar las ideas de los demás y apropiarse de ellas, sin una habilidad especial para descubrir nada. Imaginar, reflexionar, ponderar el hecho de la propia susceptibilidad a la enfermedad y la muerte puede formar parte de la vida más ordinaria. Todos estamos sujetos al reino de la fantasía y, por tanto, a las quimeras; pero todos tenemos la capacidad de ver cómo la realidad desgaja la fantasía y nos permite ver las cosas como son. La humanidad no es una profesión que se deje a unos pocos cualificados para ello.

La comunidad y el meollo humano

Cuando nos concentramos en algo bueno, o en algo mejor que otra cosa, revelamos nuestra propia dignidad individual, pero también sentamos las bases para la profunda conexión humana que he llamado «comunión». Mientras que la vida política y social se caracteriza a menudo por el uso, por reducir al ser humano a lo que marcan las expectativas sociales, la vida intelectual nos facilita formas de relacionarnos que no se basan en el uso, sino en el respeto mutuo a la luz de un objetivo común. Esta afirmación puede resultar sorprendente, dado que muchos de los ejemplos de la vida intelectual que he presentado hasta ahora se caracterizan por una soledad rotunda. Sugieren que el auténtico ejercicio del amor por el saber o se descubre inadvertidamente, cuando estamos aislados, o nos aleja de nuestros semejantes, incluso hasta el punto de un martirio como el de Yves Simon o el de Sócrates. Pero el ejemplo inicial de El erizo señalaba formas especiales de conexión humana a las que la vida intelectual nos da acceso. Además, fue alguien reflexivo, perspicaz y muy leído, y no una pila de libros, lo que despertó a Malcolm X de su letargo hedonista en primera instancia.

El libro de Jonathan Rose The intellectual life of the British working classes [La vida intelectual de la clase trabajadora británica], publicado en 2001, recopila numerosos relatos del efecto de la lectura y el estudio en hombres y mujeres que vivieron en la pobreza desde finales del siglo XVIII hasta principios del XX. Mucho de lo que describe es producto de movimientos comunitarios; parte es también fruto del compromiso social de la clase media. Richard Hillyer, nacido en 1900 en el seno de una familia que criaba vacas, describe la experiencia de leer a Tennyson:

Las palabras de colores brillaban y cautivaban mi imaginación. Dibujaban imágenes en mi mente. Las palabras se volvieron

mágicas, hechizos, abracadabra que invocaban espíritus. Mi imaginación dormida se abrió como una flor al sol. La vida en casa era sosa e incolora, sin nada que iluminara la monotonía de los días inmutables. Aquí, en los libros, había un mundo ilimitado que podía tener para mí. Fue como salir del océano y ver el universo por primera vez[86].

Hillyer subraya el contraste entre la «sosa e incolora» monotonía de su vida corriente y el «mundo ilimitado» que descubre en los libros. Pero su interés no reside en el mero escape o rechazo del mundo real. Más bien, se describe observando la realidad por vez primera, como si viera en efecto más allá de la falsa monotonía y el apocamiento de la vida ordinaria. Encuentra algo más real, no menos. La apertura de su mente «como una flor al sol» indica el eco que tiene en su interior, que los libros han calado en lo más hondo de su ser.

¿Y por qué habrían de tener este efecto la poesía o la literatura? Hillyer ofrece una explicación en otra parte del texto al apuntar a la universalidad del mundo de la poesía y la literatura. Al leer, el campesino escapa de sus circunstancias particulares para conectarse con algo ampliamente humano, con diferentes épocas y lugares y lo que podría darse sin que importe el periodo histórico o dónde nos encontremos. Así describe su primer encuentro con el mundo de la literatura, cuando su maestro se detuvo a explicar qué es un «poeta laureado»:

Entonces, durante diez minutos, [mi maestro] se dejó llevar al hablar del asunto [el significado del término «poeta laureado»], y ahí comenzó mi educación. Estaba Ben Jonson, la botella de vino canario, odas de cumpleaños y todo lo demás. Yo estaba fascinado. Mi mente estaba saliendo de su caparazón. Aquí había cosas maravillosas que saber. Cosas que iban más allá de los pequeños usos de nuestras vidas, que era todo lo que parecía preocupar a la escuela hasta entonces. Un conocimiento de este tipo podría apropiarse de todos los tiempos y lugares. Podrías ser cualquiera y todos, y seguir siendo tú al mismo tiempo[87].

Hillyer siente que se expande y pasa de ser un individuo en un momento y en un sitio particulares a ser alguien capaz de conectarse con todos las épocas y lugares. Escuchamos a los propios poetas, a menudo muertos y de otros siglos; compartimos en mayor o menor medida los sentimientos y las miradas de sus personajes. Solo cabría que estas conexiones fueran posibles si los escritores del pasado, así como los personajes, temas y circunstancias sobre los que escribieron, tuvieran profundas afinidades con los lectores contemporáneos. Otra de las personas de las que habla Rose, Mary Smith (n. 1822), hija de un zapatero, lo expresó de la siguiente manera: «[Shakespeare, Dryden y Goldsmith] escribían de corazón a la humanidad, y así podía seguirlos plenamente y con deleite, aunque no fuera más que una niña. Despertaron mi joven naturaleza y descubrí por primera vez que mi corazón meditabundo era similar al de toda la raza humana»[88]. Smith y Hillyer han descubierto que las reflexiones literarias sobre la vida humana, historias, canciones y epopeyas, les vincula con los demás, tanto vivos como muertos. Porque la dignidad que revela la vida intelectual se comparte con los demás, porque es una forma de conectar con los seres humanos de otros tiempos y lugares, preserva al individuo al identificarlo como miembro de una comunidad humana más amplia.

Smith se hace eco de la famosa apelación de W.E.B. Du Bois al vínculo humano en libros que hace caso omiso del prejuicio racial:

Me siento junto a Shakespeare y él no se inmuta. Más allá de la frontera de los prejuicios raciales, camino del brazo de Balzac y del de Dumas, allá donde hombres sonrientes y mujeres encantadoras se deslizan por salones dorados. Desde las cavernas de la noche, que oscilan entre la tierra, pesada y vigorosa, y la filigrana de estrellas, convoco a Aristóteles y a Aurelio y al alma que me plazca, y todas ellas vienen a mi llamada, cortésmente, sin desdén ni condescendencia. Así pues, casado con la Verdad, habito por encima del Velo[89].

Comprometido con un objetivo (la Verdad) más allá de lo que la mera vida social podría ofrecer, Du Bois encuentra en los libros una comunidad humana abierta a él de una manera que sus comunidades humanas locales no lo están, divididas por la segregación y el odio. En cambio, afianzados en los cimientos de la humanidad común y la preocupación común por la verdad, los autores muertos dan la bienvenida a Du Bois a su compañía.

La retraída soledad de la vida intelectual tal y como la he descrito no es lo que parecía ser. El aislamiento proviene de rechazar las condiciones del mundo social, el menoscabo y el uso. Implica —esencialmente, creo— una conexión real, no basada en el uso, con otros seres humanos, ya sean compañeros en esta pesquisa o autores ya fallecidos. De modo que la vida intelectual alimenta formas genuinas de comunidad, como se entreveía en el «corazón que habla a la humanidad» y el «parentesco con toda la raza humana» que Mary Smith reconocía en los autores y luego encontró en sí misma.

La conexión humana que un lector halla con los autores, vivos y muertos, también moldea las conexiones que se forjan entre personas de carne y hueso que se dedican a actividades intelectuales en común. Rose relata cómo un instructor que enseñaba Shakespeare a presos en la década de 1920 descubrió que las obras de teatro no solo permitían a los reclusos descubrir sus puntos en común, sino que también nivelaban la distancia entre el maestro y los alumnos:

Al estudiar teatro, mi educación me ha dejado poco poso, si es que me ha dejado algo, antes de dar esta clase, porque los puntos de conversación que surgen son cuestiones de vida y carácter de las que tienen un conocimiento y una experiencia tan grande, o probablemente mayores, que los míos. Me parece que en las obras, y particularmente en las obras de Shakespeare, encontramos una base de experiencia y humanidad común que destruye cualquier barrera erigida por las convenciones sociales y las diferencias de oportunidades educativas[90].

El instructor describe una indagación colaborativa sobre los fundamentos de la vida partiendo de la humanidad que todos compartimos, con el resultado de que las barreras sociales entre el preso y el voluntario desaparecen. Incluso la barrera entre experto (profesor) y no experto (aprendiz) se disuelve en la afinidad de la experiencia común.

Hay una comunión simple encarnada en todo trabajo significativo. Un grupo de constructores que erigen una casa cooperan en un proyecto conjunto de proporcionar un refugio, uno cuya forma y estructura crean un espacio habitable dentro y un vecindario fuera. Los constructores dependen unos de otros para completar el trabajo. La política, la religión, la clase social e incluso la personalidad pueden desaparecer ante un objetivo compartido. Las actividades de ocio tienen un poder unificador similar. Vi el eclipse solar más reciente en la costa de Delaware, donde el espectáculo reunió a varios extraños a mi alrededor: una compartía sus lentes, otro mostraba una sucesión de imágenes del eclipse a través de las aberturas de un sombrero de paja… Y lo mismo pasa en teatros, salas de conciertos o cines, donde a todos nos unen el asombro, el dolor, la risa, el suspenso o el miedo.

Aprender porque sí comparte esta característica general de la comunidad humana: toma forma cuando sus miembros se giran en la misma dirección, la de los bienes y objetivos comunes. El amor por el saber va tras la belleza en palabras o artefactos, tras la verdad por sí misma, busca cualquier cosa maravillosa o curiosa; rumia experiencias almacenadas y compartidas. Cuando surge una pregunta difícil en la mesa del seminario, las barreras que nos separan se derrumban: nos unimos en busca de la respuesta, que puede proceder de los lugares más insospechados.

Hasta aquí, aprender es como cualquier otro trabajo o actividad de ocio: olvidamos nuestras diferencias al preocuparnos por una meta compartida. Cualquier actividad significativa nos permite disponer de un espacio de conexión que va más allá de lo meramente social, la obtención de aprobación o favores, el establecimiento o refuerzo de autoridad, el prestigio o el estatus. Pero el intelecto nos brinda algo más allá de la comunidad que ofrecen el trabajo significativo o el ocio. Los libros, las ideas, las reflexiones ordinarias sobre la vida:

todas son formas de pensar sobre lo que tenemos en común como seres humanos. Pueden ser formas de pensar sobre nosotros mismos y cómo nos desenvolvemos en el mundo; sobre nuestros puntos fuertes y débiles; sobre la naturaleza del amor o la naturaleza del conocimiento; sobre la familia, la comunidad y la autoridad; sobre el sentido de la existencia humana (si es que lo tiene). Nosotros mismos nos convertimos en objeto de nuestro estudio, y la pericia pasa a estar fuera de lugar o hasta a ser un obstáculo.

Cuando la mente ociosa se torna hacia una búsqueda común de autocomprensión como seres humanos, a través de novelas o películas, historia o filosofía, o mediante el cuidadoso estudio de las personas que conocemos, la humanidad que compartimos se abre, con todos los aspectos y fundamentales de la vida humana. De esta manera, el aprendizaje humanista tiene el poder de formar tipos inusuales y extraordinarios de vínculos, un poder que va más allá del de las formas ordinarias de trabajo o de la apreciación compartida de un objetivo común. Así, El erizo describe una forma alternativa de vida social, basada no en la clase económica sino en los lazos formados por la reflexión colectiva sobre la humanidad que compartimos. Dichos vínculos rompen las barreras entre clases sociales, entre géneros, entre grupos étnicos, entre jóvenes y viejos. Los lazos que nos unen a autores muertos o a compañeros vivos de seminarios académicos se forjan en nuestra naturaleza común, en las experiencias y en las aspiraciones que compartimos.

Literatura de facciones y puntos en común

El intelecto proporciona una guía para la vida en tanto que es capaz de atraernos a la amplia comunidad transhistórica y transnacional de seres humanos. En la medida en que el amor por el aprendizaje es fundamental para nuestra humanidad, llegamos a comprender no solo a los demás, sino también lo que significa ser un ser humano como tal; alcanzamos, en definitiva, una amplia forma de autoconocimiento. Du Bois encuentra en los libros un mundo social sin la frontera de prejuicios raciales; otros han encontrado un «corazón para la humanidad», como dice Mary Smith. Pero a veces los libros también nos recuerdan nuestras comunidades más pequeñas, nuestra pertenencia a subgrupos. Cuando leo las novelas napolitanas de Elena Ferrante y su relato sobre la amistad de toda la vida entre dos mujeres desde la niñez, reconozco rasgos de mis propias amistades con otras mujeres, aspectos de la vida que los autores masculinos, que yo sepa, no han captado. La Autobiografía de Malcolm X me encantó desde que la leí por primera vez cuando tenía diecinueve años y, sin embargo, estoy segura de que significa algo muy diferente para un lector que viva del lado comercial del racismo estadounidense, que sea un estafador o que cumpla condena en prisión.

Conocemos también la literatura patriotera, así como la filosofía o la ciencia patrioteras, empresas intelectuales que exaltan nuestra nación, etnia o nicho social y denigran a nuestros enemigos imaginarios. Pero seguramente un criterio que defina a los libros excelentes es que nos acercan a nuestra humanidad y bosquejan una forma humana que podemos reconocer. Tal forma aparece en y trasciende la forma femenina específica de las novelas napolitanas o la afroamericana de la autobiografía de Malcolm X. George Steiner describe el trabajo del artista como la «traducción que convierte lo inarticulado y lo privado en la materia general de reconocimiento

humano»[91]. De hecho, tales obras serían menos conmovedoras incluso para sus limitadas audiencias si no vincularan al pequeño grupo denigrado con la «materia general de reconocimiento humano»: con la experiencia compartida así como con lo que se ha dado en llamar dignidad compartida, el esplendor humano que tenemos en común[92]. Es la tensión entre el esplendor humano y la denigración social lo que nos rompe el corazón en libros de este tipo, incluso si el hecho de que compartamos género o raza con el autor agudiza la tensión y hace que los detalles nos parezcan más reales.

Así, también, los mejores libros políticos son los desgarradores, como la Ilíada de Homero, donde se exponen ante nuestros ojos la valentía y la bondad de la gente que el pueblo del autor va a destruir. Se ve que el momento fundacional de la unidad cultural de los griegos deriva de un río de matanzas, en el que el poeta hace un recuento de cada muerto, recuerda a sus padres o a su novia, hace una lista de esperanzas hechas añicos. Un ejemplo moderno es Los cipreses creen en Dios[93], novela de José Gironella sobre la guerra civil española. El lector observa la lenta ruptura de los lazos entre amigos, vecinos y familiares provocada por la creciente violencia de la Barcelona bélica. Una atrocidad tras otra lleva a cada persona a posicionarse en uno u otro lado del conflicto. Un lado descuida con aire de suficiencia a los pobres; el otro odia la religión y nada en el caos personal. Si el lector se inclina a sentir compasión por la humanidad de los caóticos izquierdistas más que por los fríos fascistas que se comunican con una críptica jerga, el alcance y la naturaleza del asesinato que los primeros llevan a cabo desafían esos sentimientos de compasión. La buena literatura hace que los compromisos que podamos tener con alguna facción se resquebrajen ante la dura realidad humana.

Lo que sitúa la vida intelectual más allá de la política es su amplio compromiso humanista. La política, incluso en su mejor momento, requiere de facciones; requiere de divisiones, lealtades, del poder emocional de un nosotros contra ellos. Sin una cultura compartida, sin compromisos compartidos, sin una vida elegida en común, hasta las divisiones pierden su utilidad y se vuelven tóxicas. Como cualquier otro conjunto de medios para obtener un fin, la división puede ser satisfactoria por derecho propio. Por lo tanto, en la

política impulsada por las redes sociales, nos encontramos en la superficie de las cosas, alimentándonos de aparentes victorias, enfurecidos por aparentes reveses, ignorantes del impacto que tiene en el mundo real lo que estamos percibiendo. Pero incluso cuando funciona como debería, la política tiene más de competición que de esfuerzo compartido.

La colaboración de científicos de todas las naciones ha sido durante mucho tiempo un testimonio de la vasta preocupación humana por la vida intelectual; la idea misma de una comunidad internacional de estudiosos, o República de las Letras, implica que la comunidad de aprendizaje es un país sin fronteras ni ejército. Incluso en el siglo XVII, cuando Europa estaba plagada de persecuciones religiosas y guerras de religión, los vínculos entre intelectuales se mantuvieron por encima de la refriega.

Lucas Holstenio, un bibliotecario papal de finales del Renacimiento, era un converso al catolicismo que luchó por el territorio con los protestantes con la adquisición de manuscritos y la producción de ediciones bíblicas[94]. Pero su territorialidad estaba al margen de su gran magnanimidad: mantuvo su amistad con los eruditos protestantes, prestándoles libros y ayudándoles a encontrar lo que necesitaban en la vasta y valiosa biblioteca del Vaticano. Uno de los invitados de Holstenio fue el poeta protestante John Milton, quien en El paraíso perdido compara los inútiles argumentos de los demonios con el filosofar de los escolásticos católicos (libro 2, v. 555-569), y que se detiene con evidente deleite en una descripción de los religiosos católicos que acabarán en el infierno: «El idiota, eremita, embrión, los frailes»[95]. Milton se sentía desbordado de gratitud hacia Holstenio y escribió:

Soy bastante ignorante, eruditísimo Holstenio. No sé si soy el único de mi país que te ha encontrado tan hospitalario, o si tienes el hábito de la hospitalidad... Si se trata de lo primero, entonces te debería haber considerado más distinguido que los demás y debería sentirme dignificado por el hecho de que quisieras formar un vínculo de amistad conmigo. Me congratulo por esta opinión tuya y, al mismo tiempo, por que tu buen carácter se presente en reemplazo de mi mérito[96].

La búsqueda compartida de conocimiento y comprensión estaba por encima del baño de sangre, de la lucha callejera y de la guerra dialéctica.

¿De qué sirve la vida intelectual? Nos refugia de la angustia. Nos recuerda nuestra dignidad. Es una fuente de conocimiento y comprensión, un jardín en el que se cultiva la aspiración humana, el hueco de un muro al que uno puede retirarse temporalmente de las controversias actuales para obtener una perspectiva más amplia, para recordar que somos dueños de un lote de la herencia humana universal. Todo esto deja claro al menos que es un bien esencial para los seres humanos, aunque sea uno entre otros cuantos.

¿Aprender porque sí?

> En fin, la misma caridad que estrecha mutuamente a los hombres con el nudo de la unidad, no tendría entrada en las almas para fundirlas y como mezclarlas entre sí, si los hombres nada aprendieran por medio de los hombres.
>
> San Agustín, Sobre la doctrina cristiana[97]

Al comienzo de este libro, pregunté ante qué tipo de aprendizaje estaríamos si le despojáramos de sus resultados, si quedara reducido solo a los efectos que causa en el aprendiz. Esta pregunta tenía por objeto explicar por qué el aprendizaje es importante en sí mismo. Pero si «en sí mismo» y «por sus efectos en el alumno» significan lo mismo, deberíamos ser capaces de articular qué es exactamente lo que tiene el alumno, el sujeto del pensamiento humano, que importa por sí mismo.

Cuando observamos cómo hemos abordado esta cuestión hasta ahora, nos encontramos ante una pequeña paradoja. No existe solo una culminación del ser humano, sino dos. Una es la consumación del potencial humano más elevado y profundo, la capacidad de comprender. La otra es el vínculo de unidad entre los seres humanos: «la misma caridad»; como dice Agustín en el pasaje que abre esta sección, o lo que he llamado «comunión».

Agustín dice que la capacidad de amarnos unos a otros depende de nuestra capacidad de aprender unos de otros. Esto sugiere que aprendemos para amar. Si fuera así, el aprendizaje no sería por sí mismo, sino por cultivar nuestra capacidad de amar. Podría ser el único medio de cultivo o uno entre muchos, pero, en cualquier caso, vendría después del valor de los lazos que formamos entre

nosotros.

Al mismo tiempo, las comunidades de aprendizaje descritas anteriormente no están juntas en aras de la unión, ni los hermanos por el bien de la fraternidad, sino que son compañeras de aprendizaje que persiguen una tercera cosa o cosas: conocimiento, verdad, comprensión, belleza, conciencia, excelencia. Esto sugiere que es la comprensión la que ocupa un lugar privilegiado, la que hace que los seres humanos importen por sí mismos, y que el amor es algo que la acompaña, pero no la domina como fin último. El amor a secas parece vacío o que circula sin un objeto. ¿Para qué o por qué, exactamente, amamos a nuestro prójimo?

Sin embargo, la excelencia solitaria del individuo, que finalmente comprende la causa de las causas, parece de alguna manera incompleta. La comprensión, como la vista de algo hermoso o fascinante, pide ser compartida. El más solitario de los solitarios estudiosos busca comunicarse, aunque solo sea por escrito y solo por el bien de los seres humanos que nunca conocerá. Es como si el amor desbordara del entendimiento, o como si el entendimiento fuera intrínsecamente generoso. El placer de aprender fluye naturalmente hacia el placer de enseñar.

He tratado de describir cómo se ve el aprendizaje despojado de sus atavíos de fama, prestigio, fortuna y uso social. Nos da el esplendor de la humanidad, tanto individual como colectiva. Si es por sí mismo, queremos decir que lo perseguimos, no por los resultados externos, sino por lo que despierta en el alumno. Pero, ¿deberíamos entender este efecto sobre el aprendiz como la captación del objeto del deseo de conocer, tomado por sí solo? ¿O el objetivo del aprendizaje por sí mismo es más bien la conexión con otros seres humanos o con un ser trascendente; en otras palabras, la conexión del alumno con una comunidad más amplia de conocedores más allá de él mismo? Admito que no me quedo satisfecha al tratar de resolver esta cuestión. Planteársela al lector bastará. El aprendizaje importa por sí mismo, porque los seres humanos son esencialmente conocedores, o amantes, o ambas cosas.

II. Aprender a perderse para encontrarse

La acción es el indicador de la balanza. No hay que tocar el indicador, sino los pesos.

Simone Weil, La gravedad y la gracia

Mi peso es mi amor (pondus meum, amor meus…)

San Agustín, Confesiones

La vida intelectual y el corazón humano

El mundo del que hemos tratado de escapar ha resultado habitar en nuestros corazones. Para ejercitar el amor por el aprendizaje en todo su esplendor, debemos dejarle que ordene nuestras otras motivaciones a través de la guerra o la pacificación interiores. La vida intelectual resulta ser una forma de ascetismo, un cultivo personal que conlleva arrancar y secar partes de nosotros mismos tanto como requiere de luz solar, tierra y semillas.

Se requiere ascetismo porque el aprendizaje no habita solo en lugares refinados a los que uno podría viajar, como si fuéramos al Himalaya o a Hawái. Forma parte del mundo social, participa de los vicios de ese mundo y ofrece sus propios obstáculos. Nuestras instituciones intelectuales brindan ocasiones, no solo para ejercitar el amor por el aprendizaje, sino también para avanzar en riqueza y estatus. De modo que abren una ventana a otros amores distintos del amor por aprender, y pueden formar intelectuales para quienes el aprendizaje es una meta tangencial. Algunos hábitos mentales viciados pueden incluso volvernos en contra del aprendizaje en sí.

Es probable que los ejemplos del primer capítulo de este libro nos parezcan raros y extraños. ¿Qué les otorga poder exclusivo para definir la vida intelectual? Conocemos otras vidas dedicadas al aprendizaje, vidas que combinan también ambición y éxito. Es probable que escuchemos que estudiar artes liberales nos pone en la mejor senda del éxito en los negocios, como ejemplifican los casos de Steve Jobs o Bill Gates. Conocemos historias de intelectuales cuyo aprendizaje les ha alejado tanto de los asuntos comunes de la vida humana que se vuelven ásperos en el mejor de los casos, crueles en el peor. Anteriormente mencioné al parcialmente autobiográfico Martin Eden, que, a través de una lectura intensiva se aísla del resto de seres humanos, incluida la mujer que ama. También tenemos el ejemplo de Fritz Haber, y muchos como él, que han utilizado su talento intelectual para destruir al hombre.

Un catálogo de ejemplos, paralelo al primero, de cómo se puede torcer la vida intelectual no sería suficiente para presentar el panorama completo. Si tengo que persuadiros de que mis imágenes del aprendizaje por sí mismo (interior, recogido, que revela dignidad, vinculado al corazón humano) son un ideal apropiado, necesitaré no solo diagnosticar enfermedades intelectuales comunes, sino también describir caminos hacia y desde las buenas y las malas formas de vida intelectual. En otras palabras, necesito contar historias convincentes de corrupción y redención.

La aparente inutilidad de la vida intelectual

> Los dos íbamos a ser químicos, en eso no teníamos la menor duda; pero nuestras expectativas y esperanzas eran muy diferentes. Enrico a la química le pedía, sensatamente, las herramientas para ganarse el pan y tener una vida segura. Yo no le pedía eso en absoluto; para mí la química representaba una nube indefinida de posibilidades futuras, que nimbaba mi porvenir de negras volutas heridas por resplandores de fuego, parecida a aquella nube que ocultaba el Monte Sinaí.
>
> Primo Levi, El sistema periódico

Describir la vida intelectual como útil para la política o los negocios es argumentar en contra de un punto de vista anterior y mucho más común. En el fondo, no vemos la vida intelectual como útil en absoluto. La vemos como un lujo inútil. ¿Qué hay en nuestro interior que oscurece la mirada sobre nuestro intelecto como algo «interior», como recogido, como digno, como fundamento de comunión? ¿Qué nos impide verlo como transformador o redentor, como algo esencial para nuestra felicidad?

No hay nada nuevo en considerar la vida intelectual como inútil. Se contaba que el primer filósofo de la antigua Grecia, Tales, cayó en un pozo mientras miraba las estrellas, por lo que una sirvienta se rio de él. Las fuentes antiguas se cuidaron de responder a la acusación de inutilidad, informando también de que Tales empleó sus conocimientos de astronomía para predecir una cosecha abundante de aceitunas, compró todas las prensas de aceite y amasó una fortuna[98]. (Uno de mis compañeros de clase en el programa de

grandes libros, que ahora es un exitoso banquero de inversión, aludió a esta historia en un reciente artículo de periódico). También se cree que Arquímedes, de quien se dice que murió por terminar sus teoremas matemáticos, diseñó asombrosas máquinas de guerra para su Siracusa natal, máquinas que durante mucho tiempo mantuvieron a raya a los invasores romanos[99]. Nos hemos detenido en la compleja presentación de Sócrates, tanto en su faceta de observador de estrellas como en la de héroe de guerra, un inadaptado contemplativo y un impertinente preocupado por sus conciudadanos. No cabe duda de que Platón puso por escrito el valor social de su maestro con la intención de justificar o defender una forma de ser que de otro modo parece inútil, infantil o autodestructiva.

Las nociones de utilidad económica y cívica distorsionan nuestra visión del amor por el aprendizaje. Seré más directa. No vemos la vida intelectual con claridad porque sentimos devoción por estilos de vida ricos en comodidad material y superioridad social. Queremos el esplendor del pensamiento socrático sin su pobreza. Queremos la emoción de soltar la verdad a los poderosos sin el completo enfrascamiento en la vida intelectual que lo hizo posible. Queremos los beneficios de la observación de estrellas de Tales sin el ridículo. Queremos las brillantes ideas de Einstein sin la humillación de estar en paro y pasar unos años de oscuridad trabajando en una oficina de patentes. En lugar de enfrentarnos a la realidad y tomar la decisión de aceptar los costos de una determinada búsqueda tal y como son, pretendemos que no hace falta tomar una decisión. La vida intelectual puede venir acompañada de riqueza y de un alto estatus social. Podemos tenerlo todo. Así que nos mentimos a nosotros mismos diciéndonos que lo que realmente nos importa es el reino del intelecto, cuando en realidad lo sacrificaríamos en un segundo a nuestros ídolos: la comodidad, la riqueza y el estatus.

Este autoengaño sobre nuestros fines es lo que conduce a la profusión de formas de vida intelectual aguadas e instrumentales. Nuestras universidades están llenas de intentos de ocultar la diferencia entre el valor del ejercicio del amor por el aprendizaje y las cosas que son valiosas por diferentes razones. De ahí nuestros think-tanks y títulos especiales para aplicar el pensamiento al

emprendimiento o la lucha por una sociedad más justa. Ganar dinero es útil y luchar por la justicia es necesario, pero ninguno de estos fines es valioso en el mismo sentido que lo es el amor por el aprendizaje. A aquellos de nosotros que aspiramos genuinamente a ser emprendedores o a afanarnos por la justicia, se nos induce engañosamente a pensar que necesitamos una preparación intelectual profesionalizada. Ejercer el amor por aprender, mientras tanto, se deja al margen y se amontona en un rincón. Lo que nosotros en el mundo educativo concebimos como una preocupación obstinada y de sentido común por el florecimiento económico y político, es de hecho una neblina de ilusiones egoístas.

Para abrirnos paso a través de la niebla, para revelar las fuentes de nuestro distorsionado estado de ánimo, es necesario que separemos de manera algo artificial varias motivaciones que generalmente se superponen. La codicia por la riqueza proporciona una forma de autoengaño, el deseo de superioridad social otra, y el amor por la justicia presenta dificultades únicas que examinaremos por separado en el próximo capítulo.

Las anteojeras de la riqueza

> Pero los juegos de los mayores se llaman negocios, en tanto que los de los niños eran castigados por los mayores, sin que nadie se compadeciese de los unos ni de los otros ni de ambos. A no ser que haya un buen árbitro de las cosas que apruebe el que me azotasen porque jugaba a la pelota y con este juego impedía que aprendiera más prontamente las letras, con las cuales de mayor había de jugar más perniciosamente. ¿O es que acaso hacía otra cosa el mismísimo que me azotaba, quien, si en alguna cuestioncilla era vencido por algún colega suyo, era más atormentado de la cólera y envidia que yo cuando en un partido de pelota era vencido por mi contrincante?
>
> San Agustín, Confesiones

Aristófanes, el comediante ateniense del siglo V a. C., diagnosticó con precisión el autoengaño alimentado por la riqueza y el avance social que genera. En su obra Las nubes, presenta a un viejo agricultor, Estrepsíades, procedente de una sencilla familia de cabreros. Sin embargo, las rutas comerciales abiertas por el imperio ateniense han enriquecido a los comerciantes de lana, y la nueva riqueza de su familia le lleva a casarse con una aristócrata. Al comienzo de la obra, su familia corre el riesgo de entrar en bancarrota, abrumada por las deudas causadas por los gustos de clase alta de la esposa y especialmente por las carreras de carros, la cara pasión de su hijo. Desesperado, Estrepsíades quiere enviar a su hijo al «Pensadero»[100], una escuela dirigida por Sócrates donde, según ha escuchado, se puede aprender a hacer que los argumentos más débiles parezcan más fuertes y así ganar injustamente a los acreedores en los tribunales. El hijo se niega al principio, y Estrepsíades intenta inscribirse para aprender las artes oscuras que

pueden sacarle de la carga legal que suponen sus deudas y así poder conservar su propiedad y mantener su estilo de vida.

Cuando Estrepsíades llega al Pensadero, se encuentra con eruditos pálidos y medio muertos de hambre que miden la distancia que saltan las pulgas. (El método consiste en sumergir una pulga en cera y luego medir la distancia hasta las huellas de la propia pulga). Investigan la cuestión de si los mosquitos zumban por la boca o por el trasero. (Lo hacen por las posaderas, concluyen). El propio Sócrates está suspendido en una canasta para contemplar el sol, «habiendo mezclado mi sutil pensamiento con el aire al que se parece». Los estudios del Pensadero se emprenden, evidentemente, porque sí —o, en cualquier caso—, carecen de utilidad.

A primera vista, Estrepsíades parece ser un hombre sencillo, fiel a sus orígenes de cabrero. Los eruditos están inclinados, mirando al suelo mientras buscan las divinidades que se encuentran debajo del Tártaro. Estrepsíades cree que están recolectando trufas o setas. Los estudiantes quieren medir el tamaño de toda la tierra. Estrepsíades, acostumbrado a vender la tierra para cosechar y ganar dinero, no le encuentra sentido, dado que no hay forma de plantar ni de vender toda la tierra. Una persona tosca, una persona inmersa en bienes simples y prácticos, bien puede mirar la vida intelectual con perplejidad o desdén. La sirvienta que se ríe de Tales prefiere tener los pies en el suelo a mirar las estrellas. Dado que una vida rústica puede ser un modo consistente de ser hombre, puede llegar a absorber o a satisfacer de tal manera que haga que los asuntos de la mente parezcan totalmente ajenos e imposibles de comprender.

Pero el de Estrepsíades no parece un estado puro de sencillez rústica sin adulterar. Al principio de la obra, Estrepsíades elogia la vida rural de su juventud, libre y desordenada, cuando se regocijaba con la miel, el aceite de oliva y el cordero; lamenta haberse dejado seducir por las pomadas y esencias de su esposa, los sensuales señuelos de la riqueza. Su matrimonio y la abrumadora deuda que genera son los que le conducen al Pensadero. Por eso remata expresiones de grosero desdén con elogios exagerados a la inteligencia de los eruditos. Se ha declarado en guerra con su propia humanidad sencilla por complacer a su familia de alto estatus y escapar de las deudas.

Estrepsíades está encantado con el prestigio del uso del intelecto. Por lo tanto, cree ciegamente que existe alguna conexión entre las investigaciones teóricas sobre pulgas y tábanos y el conocimiento de discursos y argumentos injustos que ganan en los tribunales. Pero, ¿cuál podría ser esa conexión? Inquieto por lograr su objetivo pragmático, insiste en familiarizarse cuanto antes con los discursos injustos. Si Estrepsíades fuera un estudiante universitario contemporáneo o un gran donante de fondos, un servicial administrativo le diseñaría un curso: la ciencia y la filosofía de escapar de las deudas en los tribunales.

Los eruditos del Pensadero no adoran a los dioses convencionales, aquellos que protegen las cosechas, dan la victoria en la guerra u ordenan matrimonios favorables. Adoran a las Nubes, dioses extraños que toman diferentes formas según quien los mire, apareciendo como ciervos a los cobardes o como lobos a los políticos corruptos. De esta manera, las Nubes reflejan las pasiones de sus espectadores: exponen su carácter y sus motivaciones reales. Su portavoz es el propio dramaturgo cómico Aristófanes; los dioses de los filósofos son evidentemente comediantes. Es de esperar que la comedia revele las verdaderas motivaciones de los personajes y las de la audiencia.

El drama saca a la luz, al final, la tensión entre lo que Estrepsíades valora en última instancia y las nuevas formas de aprendizaje. Estrepsíades abandona el Pensadero y envía a su hijo en su lugar. Cuando el hijo termina su curso en el Pensadero, comienza a golpear a su padre y se jacta de que, dado que le enseñaron el «argumento injusto», abusar está bien. Estrepsíades se enfrenta a las consecuencias de su rechazo a los sencillos valores rurales de su juventud, de dejar atrás los placeres simples que se mantienen dentro de los límites de la justicia, la sencillez que hace posible la comunidad. Sus intentos de mantener unida a su familia terminaron por destruirla. Aún incapaz de mirarse en el espejo y examinar sus propias decisiones, echa la culpa a la corruptora influencia de Sócrates y quiere quemar el Pensadero. La obra termina con la escuela en llamas y sus alumnos huyendo.

Las nubes se suele interpretar como un ataque público a Sócrates, una acusación de que las nuevas formas de aprendizaje socavan los valores

tradicionales. Por lo tanto, se cree que la obra contribuyó al clima de opinión que llevó a la acusación, el juicio y la ejecución de Sócrates en 399 a. C. por la corrupción de la juventud ateniense. Pero el mayor peso de la sátira recae sobre Estrepsíades y su familia, atenienses emblemáticos corrompidos por la riqueza y el imperio. El despiadado ojo de Aristófanes expone a Estrepsíades como un manojo de impulsos incoherentes. Estrepsíades, un paleto de campo incapaz de manejar la nueva riqueza y su nuevo estatus social, quiere un estilo de vida lujoso sin tener que pagarlo, y quiere escapar de la justicia sin pagar apenas por ello y sin dejar de ser objeto de respeto y reverencia para su hijo. El «nuevo aprendizaje» y el debilitamiento de las normas sociales que lleva aparejado tienen más de producto de sus propios deseos de riqueza y estatus que de invasión alienígena. Si los atenienses no se vieron reflejados en Estrepsíades y tomaron la obra como una ocasión para culpar a Sócrates, entonces el dramaturgo hizo bien en diagnosticarles ceguera y autoengaño.

Lo que les importa a Estrepsíades y su familia es la adquisición de propiedades con el fin de intentar procurarse placer, ya sea que ese placer sea tosco o aristocrático: comidas finas, sexo con una mujer de alto estatus, carreras de carros con jóvenes de sangre azul. ¿Qué le parece el trabajo del intelecto a una persona así? Si lo único que le importa a uno son las carreras de carros, la búsqueda del dinero y el estatus, o, para el caso, recordar las victorias militares pasadas y la simplicidad rural de antaño, entonces es como si la filosofía se dedicara a examinar los pedos de los tábanos. La opinión que sostiene Estrepsíades de que el trabajo intelectual es medir saltos de pulgas es la percepción distorsionada de un hombre que solo ve un valor «práctico».

No es difícil vernos a nosotros mismos a través de la lente de Las nubes. Nosotros también tratamos de procurarnos una educación con fines materiales, fines que han sido moldeados por la riqueza y los estilos de vida que hace posible. Cuando estos fines entran en conflicto con nuestras otras necesidades o escapa al alcance de nuestras capacidades, cerramos los ojos y buscamos soluciones que parecen no requerir de ningún tipo de compromiso. En nuestra lucha ciega quemamos lo que más nos importa.

Como Estrepsíades, hemos perdido el contacto con nuestras raíces

rústicas, las raíces que se hunden en los bienes sencillos y naturales, en el trabajo duro y la excelencia práctica, así como en los placeres básicos. Asimismo, nuestras ansias de preservar o promover nuestro cómodo estilo de vida distorsionan y disminuyen nuestra visión del esplendor humano en el arte y el intelecto, que es el mejor fruto de la riqueza, el lujo y la vida urbana. Porque, así como la riqueza y el lujo cubren nuestras rústicas raíces humanas, también hacen posible la comedia y la tragedia, el arte y la escultura, la historia y la filosofía.

Las nubes se refiere precisamente a este doble aspecto de la riqueza, como condición para los pináculos de la cultura y como destructora de la sana sencillez humana. La obra no nos muestra la filosofía sin distorsiones. Sigue siendo una broma. Pero la comedia en sí, el que ponga al desnudo los elementos humanos y nos revele verdades sobre nosotros mismos, no existiría en los poco sofisticados pastos de la juventud de Estrepsíades. ¿Hay alguna manera de resolver la tensión entre la riqueza como corruptora de las comunidades humanas y la riqueza como condición para dejar volar la imaginación y dar pie al autoconocimiento? ¿Hay alguna manera de crecer en sabiduría al mismo tiempo que se evite caer en la corrupción?

Las dos caras de la riqueza

La República de Platón, escrita unas décadas después de Las nubes, refleja la misma tensión entre el esplendor humano al que da acceso la riqueza y el lujo y los beneficios de la tosca sencillez. Sócrates y sus interlocutores intentan comprender qué es la justicia imaginando cómo sería una comunidad política justa. Primero, Sócrates propone como modelo de justicia una comunidad rural sencilla donde el agricultor, el zapatero, el tejedor y el herrero comparten los productos de su trabajo. Trabajan para satisfacer las necesidades comunes y toman un respiro de su trabajo con banquetes y canciones. La justicia para tal comunidad es patente en la dependencia mutua de los miembros de la comunidad y en el hecho de que cada uno de ellos dedica su trabajo a cubrir las necesidades de los demás[101].

Pero el interlocutor de Sócrates, Glaucón, no está satisfecho con esta visión de la justicia humana. Se queja de que los hombres sencillos, justos y moderados, viven como cerdos: no se reclinan en los sofás mientras comen y su comida carece del sabor de los manjares sofisticados. Tomándose en serio las aspiraciones de Glaucón, Sócrates imagina la ciudad «agitada» que crearían tales comodidades y atractivos, una ciudad con bordados, adornos y música, amueblada con una belleza y un placer superfluos. Debido a que una ciudad tan rica levantaría envidias, también debería comprometerse a defender su riqueza con la fuerza. Tal y como Sócrates lo imagina, los salones de belleza, las chicas flautistas, las artes y el ejército aparecen en la nueva ciudad al mismo tiempo.

Bien podría pensarse, teniendo en cuenta la historia de Atenas, que la filosofía y la vida intelectual entran en contacto con el resto del lujo humano, con el imperio y el florecimiento del comercio. Pero en la narrativa de La República, la filosofía, así como la vida tan intelectual, no surgen hasta que la lujosa ciudad agitada no ha sido aleccionada y purgada proporcionando a sus soldados y gobernantes una educación rigurosa, un elaborado entrenamiento

que combina fuerza física y gracia, así como modos musicales, que promueven la excelencia y virtud humanas. La propiedad privada queda abolida antes de que entren en escena la filosofía, la astronomía y las matemáticas[102].

Así como la describen los interlocutores de La República, la vida intelectual se basa en la riqueza y el lujo. No se desarrolla en entornos donde el trabajo es abrumador, sino que aparece solo en economías que han hecho posible el ocio. Sin embargo, no es una consecuencia inmediata de la riqueza y el lujo. Surge de una sociedad rica que ha sido disciplinada, que teme la atracción de la riqueza y la ambición, que entrena a sus jóvenes para lo que realmente importa. El desarrollo intelectual requiere de un ascetismo elegido, un rechazo consciente del lujo que tenemos a nuestro alcance. Marca un camino entre la sencillez tosca y la decadencia de la riqueza. De esta manera, el Sócrates de Platón mantiene una esperanza de la que Aristófanes carece: la esperanza de una forma auténtica de ser humano que sirva tanto a las necesidades humanas más sencillas como a las cumbres de la excelencia humana.

Parece que vale la pena cultivar la esperanza de una humanidad auténtica, incluso si la forma concreta que ofrece La República es al final demasiado fantástica o demasiado autoritaria. Parece que estamos en nuestro mejor momento en las dos escalas que obsesionaron a la Atenas imperial: la simple y terrenal por un lado y la sofisticada y divina por el otro. Y, sin embargo, el espacio en el que chocan es el espacio en el que ambos se ven amenazados, donde las cesiones y las transigencias sacan a relucir lo peor de ambos mundos.

En lugar de abrazar el sencillo placer de lo rústico y la resplandeciente visión de lo sofisticado, como Estrepsíades, fusionamos los bajos apetitos de la comida, la bebida y el sexo con los mayores deseos de honor, estatus, superioridad y dominación. Buscamos el placer de comer —un placer sencillo, si lo consideramos por lo que es— en restaurantes caros donde, dado el tamaño de la porción, el plato principal no es más que una fugaz sensación de superioridad. El sol, el cielo y las nubes están por todas partes, y el esplendor del aire libre no es difícil de encontrar,

pero no escatimaremos en gastos para viajar a las cimas de montañas exóticas y desiertos salvajes para conseguir fotografías fabulosas que podamos exhibir a todos. Nuestros propios cuerpos parecen inadecuados para la vida sexual que exige nuestro rutilante entorno: nuestros músculos tienen que estar definidos, nos tenemos que depilar, pintar y estar resplandecientes para encajar, marcando así la posición que ocupamos en el ranking del estatus sexual. Las desasosegantes demandas de alcanzar y mantener nuestra posición social nos machacan tanto el corazón y la mente como la cuenta bancaria, de modo que las cosas verdaderamente cruciales parecen superfluas.

La relación entre la riqueza y la vida intelectual, así como con otras formas de cultura, tiene dos caras. Por un lado, es una condición para ella: la riqueza hace posible el ocio. Por otro lado, si se persigue como un fin y no como una condición o un medio para otras cosas buenas, se come y agota los demás bienes humanos. Una vez más, el desafío consiste en distinguir los medios de los fines, las herramientas de las metas. La riqueza es una herramienta, un medio; no se puede sostener por sí sola como el objetivo final de la vida humana, no sin destruir las otras cosas que nos preocupan.

La fuerza corruptora de la ambición social

El veneno más fuerte jamás conocido procede de la corona de laurel del César.

William Blake, «Augurios de inocencia»

Supongamos que, en lugar de ser una práctica ascética, la vida intelectual es un placer sofisticado. Uno de otros lujos. El caballero que vive en el campo hojea sus volúmenes encuadernados en cuero por la mañana y caza zorros o juega al golf por la tarde. La hipster urbana lee a Nietzsche o Shakespeare con un café de origen antes de que el aburrimiento y el hambre la lleven a buscar los tentempiés más cool. Entonces podríamos justificar nuestro esnobismo intelectual. Vemos películas artísticas cuando la chusma se queda satisfecha con el último reality show. Comemos verduras orgánicas frescas en lugar de enlatadas. Vivimos de la abundancia de la tierra sin ensuciarnos las manos. La vida intelectual es una tostada de pan de masa madre para la mente. (¿Es pura coincidencia que nuestras instituciones intelectuales acaben justificando la desigualdad, dentro de unos límites, y un imperio, bajo el disfraz de unas buenas intenciones?).

Como argumentaba Pierre Bourdieu en La distinción, las cuestiones de gusto y cultura imponen fronteras sociales; forma parte de su naturaleza indicar el estatus social[103]. Pero si no hay nada más en la vida intelectual, si es solo un placer sofisticado que sostiene cualquier cosa que nos permita hacer gala de un estilo de vida de alto estatus, entonces no puede cambiarnos. Sigue siendo una forma de entretenimiento más que un medio de autoexamen o transformación personal. Tampoco puede ser un refugio cuando colapsan las condiciones necesarias para la riqueza y la comodidad,

o si se vienen abajo las instituciones que apoyan nuestro estilo de vida, o si no cumplimos con sus condiciones, o si somos víctimas de un cambio político o económico dramático. (¿Las tostadas de masa madre o el café de origen serían un refugio así?).

Los enemigos de la vida intelectual no son simplemente paletos enredados en tareas prácticas que son incapaces de comprender formas sofisticadas de indagar acerca de un tema. El verdadero patán, como hemos visto, no es un simple paleto, sino alguien que busca riqueza y estatus sin que le importe el precio a pagar. Nosotros mismos somos los paletos. Aquellos con inclinaciones intelectuales identifican más claramente los exorbitados deseos de riqueza y estatus cuando quienes los buscan son personas ajenas a la vida intelectual, como Estrepsíades. Nos resultan mucho más difíciles de distinguir cuando tienen vínculos más profundos con un modo de ser específicamente intelectual. El amor por el aprendizaje se fusiona con el amor por la riqueza o el estatus cuando vemos las actividades intelectuales como una forma de unirnos a una raza superior de seres, ya sea una clase económica más alta o una élite superior.

Jonathan Rose comparte algunas inquietantes historias que pueden interpretarse en este sentido en sus relatos de la vida intelectual de la clase trabajadora en Gran Bretaña, en su mayoría hermosas e inspiradoras historias. El minero de carbón galés D. R. Davies (n. 1889) desarrolló una pasión por ver obras de teatro. Tal y como él lo describe, cuando regresó a las minas, descubrió que sus nuevos intereses lo habían llevado a «acrecentar mi egoísmo e inflar mi orgullo», y dijo: «Ahora me desagradaban y despreciaba a las personas de las que me había rodeado la necesidad. Una mejor educación me había hecho menos sociable»[104]. Kathleen Betterton (n. 1913), hija de un ascensorista, que obtuvo becas para asistir a buenas escuelas y, finalmente, para estudiar en Oxford, tuvo una experiencia similar. Relata que, cuando volvía a casa, se daba cuenta de que «odiaba más que nunca el feo distrito de clase trabajadora al que pertenecía, y [...] hasta comencé a odiar a la gente que habitaba en él: las mujeres con rulos y abultadas bolsas de hilo, los tenderos gritando estridentemente en el mercado callejero, los bebés mugrientos que lloraban porque los habían dejado aparcados en sus cochecitos fuera del pub. Después de

Oxford, todo era tan feo»[105].

Creo que esta historia les puede resultar familiar a muchos intelectuales o académicos profesionales: a uno le da por leer o estudiar para escapar de un entorno difícil, encuentra en la vida académica un camino fuera su ambiente original y termina abominando de sus orígenes el resto de su vida. Siguiendo a Aristófanes, podríamos sospechar que en la raíz del desprecio intelectual por los orígenes de la clase trabajadora está el amor por la vida cómoda y de alto estatus a la que les ha dado acceso el intelecto. Del mismo modo, ¿cuál es el origen de nuestro desprecio por aquellos que se muestran abiertamente ambiciosos, si no el deseo de ganarles en una pugna de estatus en nuestros propios términos? La vida intelectual, vista desde esta perspectiva, no es un refugio de este enfrentamiento, sino una forma más o menos enrevesada del mismo.

Incluso dentro del amor por el aprendizaje en sí parece haber un deseo de superioridad como tal, un impulso de pertenecer a una élite exclusiva. Detengámonos nuevamente en la historia de Steve Martin sobre lo que llevó en un primer momento a la filosofía. Se sentía atraído por la idea del conocimiento universal e incuestionable, pero también por «la idea de que, como un mago de teatro, podría alcanzar secretos a los que solo tienen acceso unos pocos»[106]. La protagonista de la novela de Muriel Barbery de 2006 La elegancia del erizo, en la que se basa la película El erizo, muestra una ambición frustrada que su contraparte cinematográfica no tiene[107]. La Renée de la novela, a pesar de todo el amor que siente por la belleza y los libros, encuentra en ellos un abrumador sentido de superioridad hacia los demás. El desprecio por las ignorantes clases altas rezuma en la novela a través de las voces de Renée y Paloma. Tal desprecio, y lo atractivo que resulta conocer «secretos a los que solo tienen acceso unos pocos», plantea la perspectiva de que la vida intelectual, incluso en la pobreza, no es en absoluto una isla interior separada de la lucha y la competitividad sociales; por contra, es, en última instancia, una pugna en otros términos. Esto puede ser así incluso si solo aquellos con inclinaciones intelectuales reconocen estas condiciones.

Si el amor por el aprendizaje se confunde fácilmente o se fusiona

con los deseos de riqueza y estatus, ¿cómo podemos escapar de nosotros mismos y alcanzar nuestra humanidad más plena? A continuación, describo dos posibilidades: la de escapar mediante un autoexamen filosóficamente bien fundado, como se describe en las Confesiones de san Agustín, y la de escapar por medio de la creación artística, como se describe en las novelas napolitanas de Elena Ferrante. Estos dos son mis candidatos para la disciplina transformadora de la vida intelectual y el ejercicio del amor por el aprendizaje. Estoy segura de que hay otros, pero estos dos por sí solos pueden ser suficientes para hacer que la fuga parezca posible.

La redención de la mente a través de la disciplina filosófica

Es una tarea el llegar a ver el mundo tal como es.

Iris Murdoch, La soberanía del bien[108]

Lo más difícil de ver es lo que realmente está ahí.

John Baker, El peregrino

Las Confesiones de san Agustín es quizás la única autobiografía en la historia escrita como una investigación filosófica. Lo que es aún más sorprendente es su estilo aporético: en doscientas páginas de texto en latín, san Agustín plantea setecientas preguntas[109]. No todas estas cuestiones se resuelven.

El autoconocimiento en la Antigüedad se entendía a menudo como conocimiento de la naturaleza humana más que como conocimiento de nuestras propias características, peculiaridades y tendencias individuales. La resonante inscripción sobre el oráculo de Delfos —«¡Conócete a ti mismo!»— no parece significar «Explora lo que más te hace disfrutar del desayuno». Parece más bien significar «Sé consciente de que eres un ser humano limitado y que careces de poderes divinos». El Sócrates que nos muestra Platón busca asimismo saber cómo un ser humano puede ser un animal carnoso, sujeto a la somnolencia, la enfermedad y la muerte, y sin embargo también el locus en el que se perciben las realidades eternas. Tratar

de conocernos es tratar de comprender la clase de cosa que somos, es decir, lo que es un ser humano.

San Agustín no se guarda para sí una visión de su íntima individualidad: su compulsivo apego al sexo, su feroz egoísmo competitivo, su obsesiva sed interior de comprensión, sino que incrusta cuidadosamente estos elementos en exposiciones filosóficas de interés general y nos conduce a través de ellos a consideraciones aún más universales. Sugiere que estas cuestiones y consideraciones le han moldeado como individuo, y describe su vida para mostrar sus elementos humanos generales. Por lo tanto, los primeros nueve libros de las Confesiones describen su condición inicial de esclavo del sexo, del honor y de ascender en la escala social, para narrar después cómo se liberó a través de la lectura y el estudio filosófico y su dramática conversión al cristianismo. Los últimos cuatro libros son los ejercicios intelectuales que hacen posible su conversión y renuncia: el sondeo inquisitivo del ser humano (el deseo, la memoria y el conocimiento); del ser humano; el examen de la naturaleza del tiempo; y la investigación de las escrituras que describen la creación del mundo por parte de Dios.

San Agustín describe el transcurso de catorce años de lectura como un pasaje a través de varias ideas y formas de pensar, pero lo que es más importante, a través de ciertas motivaciones, a través de los afectos de su corazón[110]. Cuando tenía dieciocho años, la lectura de un discurso de Cicerón sobre el valor de la filosofía despertó en él una pasión por el aprendizaje: «Sólo me deleitaba en aquella exhortación el que me excitaba, encendía e inflamaba con su palabra a amar, buscar, lograr, retener y abrazar fuertemente no esta o aquella secta, sino la Sabiduría misma, estuviese dondequiera»[111]. La exhortación de Cicerón enciende en Agustín una búsqueda incansable de la sabiduría, una forma de verdad y conocimiento que pueda orientar y organizar su vida. Mientras tanto, se muda con una mujer y comienza a intentar ganarse la vida como profesor de retórica.

Poco después se une a una secta llamada maniqueísmo, en la que pasa nueve años como discípulo. Los maniqueos eran materialistas que creían que los seres humanos eran pedazos de razón, fragmentos de Dios, incrustados en el cuerpo, que actuaría como

una base tenebrosa. Pensaban que el conocimiento del Dios-luz material, escondido dentro de uno mismo y difundido por todo el mundo, era en sí mismo liberador. La luz material y las tinieblas materiales estaban envueltas en una perpetua lucha cósmica en la que participaban los seres humanos y de la que estos daban testimonio. Al final, la luz cósmica que compartían los humanos se uniría, dejando la oscuridad completamente separada de ella y sin poder alguno.

San Agustín encontró en los maniqueos imágenes de las visiones con las que ya estaba comprometido en algún sentido, y a las que se dedicaría con más profundidad en su madurez: la superioridad de la razón sobre las pasiones, y la naturaleza cegadora y deformante tanto del deseo sexual como de las ansias de fama y estatus. Tales valores eran habituales en autores latinos como Cicerón y Séneca, que constituyeron la base de su educación. Sin embargo, los maniqueos también lo alimentaron con elaborados mitos que le proporcionaron una ilusión de comprensión integral del cosmos. Los maniqueos negaban el control individual de los apetitos —después de todo, no son parte de nosotros—, y, por lo tanto, san Agustín podría justificar así la incapacidad para vivir sin sexo que había detectado en sí mismo. Dotado para la argumentación, san Agustín humillaba fácilmente a los cristianos que no estaban muy cualificados. Llegó a estar profundamente involucrado en la verdad de la enseñanza maniquea, lo que le procuró el consuelo de pertenecer a una hermandad exclusiva, la emoción de las victorias en los debates, una visión completa, si bien fantástica, del universo y una excusa permanente para seguir explotando a su concubina.

Podemos adoptar por un momento la perspectiva de su piadosa madre católica, santa Mónica. ¿Cómo puede Agustín escapar de una red de falsedades tan cómoda? Todos los aspectos de su vida parecen quedar satisfechos con el maniqueísmo, excepto, podríamos pensar, ese amor por el aprendizaje y pasión por la sabiduría que despertó en él el leer a Cicerón. Cuando Mónica acude al obispo católico desesperada por la herejía y el pecado de su hijo, él la consuela diciéndole: «Dejadle estar y rogad únicamente por él al Señor; él mismo leyendo los libros de ellos descubrirá el error y conocerá su gran impiedad»[112]. El obispo tal vez veía que el amor que san Agustín profesaba por el aprendizaje todavía estaba en

acción, y comprendió que, con el tiempo, eso terminaría erosionando su comodidad. O tal vez sabía que la imagen cósmica maniquea no podía satisfacer a nadie por un tiempo prolongado. De hecho, Agustín descubre sus errores gracias a la lectura. Al final encuentra preocupantes inconsistencias entre la enseñanza cósmica maniquea y las muchas verdades que ha aprendido de filósofos y astrónomos sobre el funcionamiento del universo[113]. Dichas inconsistencias reavivan su cuestionamiento, por lo que una vez más se ve impulsado incansablemente en su deseo de aprender y comprender.

Agustín finalmente comienza a estudiar el cristianismo. Le impresiona san Ambrosio, el ajetreado obispo que come solo lo necesario y con frecuencia se pierde en la lectura silenciosa:

Muchas veces, estando yo presente —pues a nadie se le prohibía entrar ni había costumbre de avisarle quién venía—, le vi leer calladamente, y nunca de otro modo; y estando largo rato sentado en silencio —porque ¿quién se atrevía a molestar a un hombre tan atento?—, optaba por marcharme, conjeturando que aquel poco tiempo que se le concedía para reparar su espíritu, libre del tumulto de los negocios ajenos, no quería se lo ocupasen en otra cosa, leyendo mentalmente[114].

Esta imagen de un hombre ocupado capaz de retirarse a un espacio interior obsesiona a san Agustín: san Ambrosio tiene algo de lo que él carece.

El intelecto naturalmente escéptico de san Agustín cede ante el cristianismo gracias a la lectura de «ciertos libros de los platónicos»[115], obras del filósofo platónico Plotino. Comenzó a pensar en las cosas corporales y materiales como indicios de una realidad más amplia y profunda, en lugar de constituir la totalidad. Finalmente queda convencido de la verdad cristiana. El sofisticado y consumado retórico recibe a través de la voz de un niño en un jardín la gracia que le permite renunciar al sexo y liberarse de sus compulsiones. Renuncia a su puesto de profesor de retórica y busca

una vida de ocio filosófico. (Solo más tarde se vería atrapado en la vida pública como obispo)[116]. La disciplina filosófica le ha preparado para la gracia que le libera de los engaños y compulsiones de una vida orientada hacia la riqueza, la comodidad y el estatus.

El amor al espectáculo y la vida en la superficie

—Así pues —proseguí yo— pasa cada día complaciendo al primer deseo que se presenta: hoy se embriaga al son de la flauta; mañana bebe agua y adelgaza; ora se ejercita en el gimnasio; ora está ocioso y no se ocupa de nada; algunas veces se le creería abismado en la filosofía; a menudo es un hombre de Estado y, saltando a la tribuna, dice lo primero que se le ocurre. Un día envidia a los hombres de guerra y se pone de su lado; otro día, a los hombres de negocio y se mete a comerciante. En una palabra: no conoce orden ni regla en su conducta; es para él un régimen de vida agradable, libre y feliz, más que ningún otro, sin pensar en cambiarlo. —Has descrito —dijo él— de modo completo la vida de un hombre [amigo] de la igualdad [=el democrático].

Platón, La República

Todo lector de las Confesiones recuerda las dificultades que Agustín tenía con sus deseos sexuales. Cuesta más ver que estos forman un lodo opaco mezclados con ansias de honor y estatus. Abandona a su concubina y a la madre de su hijo, no por Dios, sino por la expectativa de casarse con una mujer rica que pueda hacerle avanzar profesionalmente, si bien esta posibilidad nunca se concreta. El dinero, los honores y el sexo dominan la vida de Agustín incluso cuando se acerca a la fe católica, y mantienen su soberanía en él (así lo cuenta) hasta el momento en el que se rinde en el jardín.

Y, sin embargo, las historias más vívidas con las que Agustín condena sus primeras etapas en las Confesiones no tienen nada que

ver con el sexo o con la ambición. Tienen que ver con las peras que robó de niño, el dolor desmedido que sintió por la muerte de un amigo y la adicción de su amigo Alipio a los espectáculos de gladiadores. ¿Qué podría haber de malo en una broma infantil, el dolor por una pérdida o ver acciones terribles sin participar en ellas?

La historia de Alipio y los gladiadores es la que parece más fácil de entender y la que, creo, arroja luz sobre las demás. Agustín llama curiositas a la motivación que impulsa a su amigo Alipio a ver los gladiadores. Se trata de la misma motivación que lleva a Agustín a amar el teatro de joven y que, así lo juzga, le ligaba a los maniqueos. El hecho de que sea traducida como «curiosidad» ha supuesto una traba para muchos lectores.

En la explicación del alma humana que san Agustín ofrece en el libro X de las Confesiones, describe la curiositas como un amor desordenado por el conocimiento, el amor por el aprendizaje degenerado en «la concupiscencia de los ojos»[117]. Está claro que tiene en mente un impulso humano concreto, no está simplemente describiendo el significado ordinario de la palabra en latín, y mucho menos en inglés. Es más fácil entender lo que quiere decir a través de sus ejemplos: la curiositas incluye el deseo de conocer la vida de otras personas además de la propia; el deseo de teatro, de llorar penas imaginarias; el deseo de ver un cadáver destrozado; el deseo de mirar los bichos raros del circo; el deseo de ver lagartos cazando moscas, ver cómo las presas de las arañas caen en sus redes, o ver los espectáculos de gladiadores que eran tan populares en la época de Agustín. Traduciré curiositas como «amor por el espectáculo» y espero que su naturaleza quede más clara en las páginas siguientes.

Alipio al principio está totalmente en contra de ver a los gladiadores. Sus amigos le atosigan para que vaya, pero insiste en mantener los ojos tapados. El ruido de la multitud le abruma; se descubre los ojos y se vuelve adicto a estos espectáculos desde ese momento:

Porque tan pronto como vio aquella sangre, bebió con ella la crueldad y no apartó la vista de ella, sino que la fijó con detención,

con lo que se enfurecía sin saberlo, y se deleitaba con el crimen de la lucha, y se embriagaba con tan sangriento placer.

Ya no era el mismo que había venido, sino uno de tantos de la turba, con los que se había mezclado, y verdadero compañero de los que le habían llevado allí[118].

La capitulación de Alipio ante el amor por el espectáculo —seguramente visto aquí en su peor forma, el deseo de ver a los seres humanos matarse unos a otros— tiene a otras personas como cruciales intermediarios. Sus amigos anhelan ponerle a prueba, romper su disciplina para que su aparente superioridad sobre ellos se vea destruida, para que él sea uno de ellos. Es el rugido de la multitud que entra en sus oídos lo que echa abajo su resistencia y le abre los ojos. Está abrumado por el deseo de ver lo que los demás ven. Una vez que lo hace, la intrínseca fascinación de ver a los seres humanos luchar por sus vidas y destrozarse unos a otros se hace cargo del resto.

La condena agustiniana del amor por el espectáculo como un amor desordenado por el aprendizaje parece pintoresca y moralista, pero al final no es una actitud tan extraña como podríamos pensar. Seguramente hay cosas que no deberíamos conocer, como, por ejemplo, la vida sexual de nuestros vecinos. Seguramente también tenemos deseos de ver y oír ciertas cosas que no deberían satisfacerse, por ejemplo, los de escuchar los gritos de las personas gravemente heridas en accidentes automovilísticos o de ver sus cuerpos destrozados. Pero vale la pena pensar en qué es exactamente este deseo y por qué san Agustín lo consideraba tan peligroso.

Una vez asistí a una exposición popular llamada Body Worlds, en la que se exhibían cuerpos humanos que se diseccionaban de varias maneras y se conservaban en un tipo de plástico de alta ingeniería. Algunas de las vitrinas me dejaron maravillada por el notable orden y la belleza del cuerpo humano: la magnífica red de arterias, venas y capilares en un antebrazo humano. Otras, evidentemente, estaban destinadas a provocar una fascinación escabrosa, como la que exhibía una mujer embarazada con un bebé intacto en su vientre y

pulmones ennegrecidos al descubierto para que se pudieran ver, mientras los transeúntes susurraban en tono de asombro: «¡Fumaba!». Así, la exposición pasó del amor por el aprendizaje al amor por el morbo y la emoción de la superioridad moral. Al concluir se invitaba a los espectadores a completar un formulario para donar sus propios cuerpos a la (altamente rentable) exposición, para que les exhibieran tal y como habían hecho con los que ellos habían visto.

Internet es, por supuesto, una cloaca rebosante de amor por el espectáculo: los vídeos de leones devorando ciervos dan paso a revelaciones sobre las familias disfuncionales de los ricos y famosos. Es el pozo sin fondo de la fascinación escabrosa, que siempre nos invita a «ver qué pasa A CONTINUACIÓN». El amor por la indignación y el horror alimenta incluso la parte más nominalmente seria de Internet, las noticias. La portada busca escandalizar y horrorizar, como si prefiriéramos pensar que el mundo es un mal lugar.

Yves Simon escribe sobre los cómplices ordinarios de la tiranía: «No solo se deleitaban con las falsedades que halagan sus pasiones, sino que llegaban al punto de preferir las falsedades en asuntos triviales. A veces parecía que, de tomarse la decisión, habrían preferido una falsedad desagradable a una verdad agradable»[119]. Nada podría ilustrar mejor la condición de preferir una mentira desagradable a una verdad agradable que la red social Twitter. Un «hecho» escandaloso, impactante y horrible circula miles de veces, pero la simple corrección que emerge más tarde, la evidencia de esta falsedad, apenas se difunde. El amor por el espectáculo se revuelca en la novedad y la negatividad; prefiere la emoción de la noticia impactante, el horror de la revelación, a la corrección tranquila y veraz. Así también el deseo de ver el espectáculo está de alguna manera ligado al querer ser un espectáculo uno mismo: nos vemos atraídos a exhibirnos como hemos visto a otros expuestos. Así pasamos las horas en una exhibición recíproca con otros aburridos, inquietos, solitarios y adictos a la indignación.

¿Cuál es la diferencia entre el amor por el espectáculo y el amor por aprender? En una frase impactante, san Agustín describe a los amantes del espectáculo como deseosos de «saber por el placer de

experimentar y conocer»[120]. ¿Por qué la búsqueda del conocimiento por sí misma no sería digna de alabanza? En su tratado El orden, san Agustín describe cómo les tentaron a él y a sus amigos filósofos para dejarse de charlar e ir a ver una pelea de gallos. Esto les lleva, en cambio, a una conversación más profunda: «Y nos proponíamos muchas cuestiones: ¿Por qué hacen todos lo mismo? ¿Por qué siempre obran así para dominar las hembras, que les están sumisas? ¿Por qué el aspecto mismo de la lucha, además de llevarnos a esta alta investigación, nos producía el deleite de un espectáculo? ¿Qué hay en nosotros que nos impele a buscar en lo sensible cosas que caen fuera del ámbito de los sentidos? ¿Y qué tenemos que se detiene como preso con el halago de los mismos?»[121].

La idea de que el amor por el aprendizaje busca algo más allá de los sentidos, mientras que son los sentidos mismos los que se han llevado al huerto al amor por el espectáculo, explica lo que san Agustín quiere decir con «conocer por conocer». El amor por el espectáculo busca la mera experiencia: experiencia tras experiencia, pelea de gallos tras pelea de gallos, espectáculo de gladiadores tras espectáculo de gladiadores. No va más allá de ellos, no conduce a más preguntas o realidades, sino que se queda satisfecho con la experiencia misma. Es un tipo de búsqueda de emociones vacía. El hecho de que san Agustín y sus amigos se puedan apartar y seguir siendo capaces de reflexionar sobre su experiencia, muestra que en el fondo se guían por el amor al aprendizaje y no por el amor por el espectáculo. Su breve capitulación al amor por el espectáculo presta un servicio a su filosofía. A diferencia de Alipio, atraído compulsivamente a ver asesinato tras asesinato en los espectáculos de gladiadores, no permiten que esto dirija sus vidas.

El papel de las preguntas en la escena de la pelea de gallos con los amigos de san Agustín también parece crucial. Pasan del espectáculo a tratar de comprenderlo y entender la influencia que este ejerce sobre ellos. Los maniqueos ofrecían un elaborado esquema cósmico: un conjunto de hechos, o algo que se hacía pasar por hechos. Este esquema proporciona la sensación de conocimiento sin aferrarse a la realidad. Por ejemplo, para los maniqueos los higos contienen más semillas de luz que otros alimentos y, por ello, los sabios los consumen[122]. Este supuesto hecho pretende fascinar («¡Guau, semillas de luz!») y justificar un sabor determinado («¡No

es de extrañar que los higos estén riquísimos!»). No está destinado a dar pie a más preguntas, sino a ser satisfactorio en sí mismo. ¿Qué frutos tienen semillas de luz y cuántos? Bien podría fabricarse un relato basado en algo parecido a un principio: tal vez la presencia de semillas reales esté relacionada con el número de semillas de luz, de modo que las manzanas estén debajo de los higos, las naranjas debajo de las manzanas, y si los maniqueos hubieran tenido noticia de los kiwis... No cuesta ver que estas especulaciones toparían con una dura realidad («He partido un higo por la mitad y no hay semillas de luz»). Siempre se podría echar mano de un principio imaginario alternativo. Puede que no haya una respuesta incorrecta, un criterio fijo de juicio y, de hecho, ninguna investigación honesta, lo que sugiere que la verdad nunca fue la principal preocupación. Por el contrario, san Agustín nunca deja de poner todo en entredicho en las Confesiones: su comentario sobre el Génesis al final del libro contiene muchas preguntas, así como muchas alternativas rechazadas a la luz de alguna restricción.

Los sabelotodo por naturaleza como yo conocemos bien la embriaguez que provoca el sentimiento de saber. Es un impulso por este sentimiento superficial que subyace a muchas actividades intelectuales, que amenaza con alejar a los investigadores de las profundidades del entendimiento y atraparlos en la superficie. Sin duda, es la sensación de saber lo que nos hace atractiva la posesión de un conocimiento que solo tienen unos pocos, o la acumulación sin medida de hechos, la colección de un temible arsenal para apalear verbalmente a los ingenuos ignorantes que se pongan por medio. San Agustín conocía muy bien esta intoxicación, es el marco de su experiencia con los maniqueos.

El hecho de que san Agustín y sus amigos sean capaces de integrar el amor por el espectáculo en el amor por el aprendizaje, que tornen una pelea de gallos en un ejercicio inquisitivo, muestra que Agustín no tiene intención de condenar la libertad del intelecto como tal. Tal libertad no plantea ninguna dificultad, siempre y cuando forme o se convierta en parte de una búsqueda comprometida de algo más, algo más allá, algo fundamental. («Pues todavía hay un poco de luz en los hombres: caminen, caminen; no se les echen encima las tinieblas»)[123]. Así también san Agustín podría explicar sus propias indulgencias relacionadas con el amor al espectáculo. Años

más tarde se pregunta en qué cuerpo resucitará un caníbal el día del juicio final: ¿en el del caníbal o en el de la comida del caníbal? O si los cuerpos resucitados estarán cubiertos de piel si sus dueños fueron desollados; o si el pelo y las uñas mostrarán los signos de siglos de crecimiento[124]. Estas investigaciones seguramente hundan sus raíces en la fascinación morbosa, pero son importantes como parte de una investigación más amplia sobre la naturaleza corporal de los seres humanos y la naturaleza de la redención como promesa de Dios. El espectáculo por sí solo no es la meta.

Así también podemos imaginar que un ejercicio de amor por el aprendizaje podría degenerar en un ejercicio de amor por el espectáculo. Digamos que descubro en mi investigación sobre animales que los delfines son muy inteligentes. Puedo abrirme paso más allá de este hallazgo y plantear más preguntas, como, por ejemplo, acerca de qué es la inteligencia o cómo funciona esta en la vida animal. Pero también podía hacer de este hecho la ocasión perfecta para urdir una fantasía en la que presente a los delfines como sabios seres benévolos, cuasi-divinos, que deambulan por los océanos y aprueban o maldicen asuntos humanos. Me estaría recreando en espectáculos creados por la imaginación, únicamente porque se trata de espectáculos, y solo porque son míos.

Debería ser más que evidente a estas alturas que san Agustín no habla de «curiosidad» cuando emplea el término curiositas. Podríamos decir que comimos grillos o que hicimos una pequeña escapada a una localidad vecina «por simple curiosidad». Lo que queremos decir con eso, creo, es que no teníamos un uso obvio para tal conocimiento. Podríamos contrastarlo con casos en los que sí. Por ejemplo, «me comí unos grillos para recaudar dinero para una causa benéfica»; o «fui a la ciudad vecina para buscar unos acuerdos inmobiliarios rentables». Sin embargo, muchos o la mayoría de los casos de «por simple curiosidad...» son de hecho ejercicios de amor por el aprendizaje cuando se estima que la importancia de lo aprendido es más bien baja.

Que el amor por el espectáculo o los inútiles ejercicios a pequeña escala del amor por aprender no son ejemplos de curiositas, queda demostrado por el hecho de que conducen a algún tipo de crecimiento personal. Por ejemplo, comprender mejor lo que cuenta

como «comida» y cómo otros la experimentan, o entender el entorno en el que uno vive. La curiositas de san Agustín apunta simplemente a un espectáculo: una experiencia, por sí misma, que no considera el crecimiento como parte de su objetivo ni, francamente, de su resultado. Por supuesto, uno podría querer comer grillos o explorar los alrededores por amor al espectáculo. Ese impulso podría quedar al descubierto si continuara buscando el mismo tipo de espectáculo (comidas que otras personas encuentran repugnantes o pueblos extraños) solo por tener una nueva experiencia, como un caminante que no está dispuesto a aprender y es incapaz de descansar. Puede ser difícil distinguir el amor por el aprendizaje del amor por el espectáculo en casos particulares, pero eso es de esperar, dado que las motivaciones de ambos pueden estar mezcladas. Cada uno de ellos puede constituir una orientación básica, así como un deseo específico de hacer algo en particular.

La diferencia entre una orientación básica hacia el amor por aprender y otra hacia el amor por el espectáculo es la que existe entre dos tipos de inquietudes básicas. Uno de esos tipos, ejemplificado por el propio viaje de san Agustín tal como lo describe, se mueve incesantemente más allá de la superficie de las cosas, dirigiéndose hacia lo más real. El segundo huye incesantemente de un objeto a otro, todo en el mismo nivel, nunca culminando en nada más, nunca logrando nada más allá de la emoción de la experiencia. Es la mera existencia de una posibilidad humana la que inspira el ejercicio del amor por el espectáculo. Los amantes del espectáculo no buscan un bien como el que buscaban Malcolm X, André Weil o Irina Ratushinskaya. De hecho, es lo malo, lo triste y lo feo como tales lo que les fascina de manera especial. El amor por el aprendizaje siempre quiere más; el amor por el espectáculo se sacia en la superficie, como quien se rasca cuando le pica en lugar de tratar de curar una herida[125].

Así también es la experiencia en sí misma, divorciada de cualquier otro bien de la vida, lo que retiene a san Agustín en su dolor inicial por la muerte de su amigo. «Solo el llanto me era dulce»; Agustín dice, «y ocupaba el lugar de mi amigo en las delicias de mi corazón»[126]. Parece comparar el dolor por su amigo con los falsos dolores que amaba en el teatro: «me agradaba tanto más la acción del histrión y me tenía tanto más suspenso cuanto me hacía

derramar más copiosas lágrimas»[127]. Él llora por llorar, por la satisfacción que encuentra en el sufrimiento mismo, no por su amigo.

Mientras que san Ambrosio ejerce el amor por el saber a solas en su estudio, absorto en la lectura, el amor por el espectáculo parece estar siempre enredado en la multitud. La malsana comunidad del espectáculo, los llamados amigos que arrastran a Alipio al espectáculo de gladiadores y los compañeros con los que san Agustín se ve atraído a ver una pelea de gallos se parecen a otras malas comunidades del entorno de san Agustín. Detengámonos en la pandilla de amigos con quienes san Agustín roba unas peras a sus vecinos sin motivo[128]. San Agustín está desconcertado por sus propias motivaciones: las peras no eran buenas al paladar y él no tenía hambre. Pero sabe que no habría robado las peras de haber estado solo.

Así como el amor por el espectáculo busca la experiencia o la sensación por sí misma, san Agustín roba peras porque puede, para hacer algo simplemente porque es posible hacerlo. Está cautivado por su propia acción, simplemente porque está actuando, como si fuera un fin en sí mismo. Este tipo de apego es como ser un niño pequeño, «¡lo he hecho yo solito!», solo que sin la justificación de la novedad. Al niño pequeño le fascina estar en movimiento, crecer, avanzar de una etapa a otra. La milésima vez que uno sube las escaleras «solito» no debería tratarse de algo fascinante. Hacer algo por nosotros mismos importa si de ello sale algo bueno, y no por otra cosa.

La naturaleza del amor por el espectáculo —que podamos quedarnos cautivados con la acción y la experiencia por la acción y la experiencia en sí— ayuda a desentrañar un misterio anterior. Al comienzo de este libro, describí ciertas secuencias de acciones inútiles cuyos objetivos se ven frustrados: del tipo «me preparo para ir a la piscina, pero llego allí y me la encuentro cerrada». Ahora, imagina que me pongo los zapatos, cojo las llaves, conduzco hasta la piscina y me quedo frente a la puerta cerrada no una vez, sino repetida e intencionalmente. Sigo haciéndolo (me imagino) porque disfruto poniéndome los zapatos, cogiendo las llaves, y así sucesivamente; es decir, porque yo misma hago estas acciones.

Comportarse de esta manera seguramente sería un indicio de una especie de enfermedad; si no puedo ir a la piscina, debería hacer otra cosa. Sin embargo, hacemos algo así cuando permanecemos atrapados en nuestras vidas de adictos al trabajo ocupados sin fin. Trabajamos por dinero, lo que respalda nuestro trabajo continuo. Trabajamos aún más duramente para conseguir más dinero, dinero que no podemos gastar en nada que no esté relacionado con el trabajo porque no tenemos tiempo.

Trabajar por trabajar no tiene sentido; debería culminar en algo más. Pero no nos parece que no tenga sentido por la emoción de nuestras propias acciones y experiencias. Lo mismo sucede con el carácter que atribuimos a un fanático del control: tengo que hacerme yo misma el café, no porque lo vaya a hacer mejor, sino porque me cautivan mis propias acciones y mi forma de hacer las cosas, simplemente porque son mías.

Confundimos los medios para alcanzar un fin con los fines en sí mismos cuando estamos atrapados en la superficie de las cosas. El trabajo es en aras de una vida feliz, no por trabajar en sí; ir a la piscina es por nadar, no por dar los pasos necesarios para llegar allí; hacer una taza de café es por tomar café, y sería mejor que permitiéramos que otra persona lo hiciera por nosotros.

En el Infierno, Dante conoce a Ulises, y este le cuenta su último viaje. Después de regresar a casa desde Troya, Ulises se embarca de nuevo y dedica el resto de su vida a viajar, hasta que muere cerca del fin del mundo[129]. Su condena a un círculo profundo del infierno resulta desconcertante, hasta que reflexionamos sobre la extrañeza de su elección. Los largos viajes que constituyen su regreso a casa (narrados en La Odisea de Homero), por divertidos y espectaculares que fueran, también podrían haber sido una ocasión de crecimiento: curarse las heridas de la guerra, prepararse para el regreso a casa, buscar algún tipo de sabiduría. Tales son los bienes para los que sirve viajar: crecimiento, curación, comprensión, asombro por algo más grande que uno mismo, no experimentar por experimentar. Que Ulises deje atrás a su esposa, su hijo y su anciano padre para partir de nuevo es una locura; no tiene sentido más allá de la mera experiencia. Así que pide a sus hombres que vayan más allá del borde del mundo y mueran por la esperïenza, ya que los sentidos

disponen de poco tiempo[130]. Su esfuerzo y su liderazgo están impulsados por el amor al espectáculo. Pero si bien los espectáculos son útiles para plantear preguntas, para abrir vías de indagación o para quedar asombrado ante algo que está más allá de nosotros, no son fines en sí mismos. Abandona a su familia y muere por unos momentos emocionantes que no dejan de ser superficiales.

Cuando actuamos con integridad, llegamos a alcanzar algo que va más allá, algo más completo. Atrás quedan las lágrimas que nos producen artificialmente las producciones teatrales y salimos en busca de la sabiduría sobre la vida, sobrepasamos el placer sensual en busca de la intimidad con otro ser humano y damos la espalda al dolor por la pérdida para salir al encuentro de la gratitud y de un renovado propósito. Así es como deben funcionar los seres humanos, como funcionan las cosas cuando todo va bien. A menos que apreciemos algo que vaya más allá de nuestra propia experiencia, no vemos la diferencia entre contemplar un río caudaloso y ver diferentes canales de televisión cambiando de uno al otro, una y otra vez.

Según san Agustín, la multitud, la pandilla, la banda de hermanos, juega un papel misterioso y sin ella los medios de los que nos valemos para conseguir fines, lo más superficial, no nos dominan. Es como si nuestro amor por actuar porque sí estuviera ligado al amor que otra profesa al espectáculo. Todos y cada uno de los miembros de la pandilla roba peras y disfruta del espectáculo de ver a los demás robando peras. Los falsos amigos se deleitan y animan a los gladiadores y les encanta arrastrar a alguien más a la fiesta. Queremos hacer el café a nuestra manera y queremos que los demás lo sepan. Incluso el solitario zapeo —y, ciertamente, el uso compulsivo de las redes sociales— es un puñetero anhelo de comunión. Queremos quedarnos en la superficie con los demás.

En el ámbito sumamente superficial de actuar por el mero hecho de actuar y por la obsesión por el espectáculo, el crecimiento es imposible. En él no hay más que una interminable y repetida secuencia de emociones que cada vez aportan menos alegría. La sensación de vacío y la falta de satisfacción son signos de que no hemos alcanzado, de hecho, ningún bien humano ni estamos conectados de verdad con los otros. La insatisfacción es una señal

de que anhelamos alcanzar bienes reales y de que anhelamos establecer vínculos con los demás en la verdad, en las profundidades, y no quedarnos en la superficie de las cosas.

La virtud de la seriedad

tὰ spoudaῖa mέleta.

Presta atención a las cosas importantes.

Solón de Atenas

San Agustín perfila un contraste entre la persona que es curiosa y la persona que es estudiosa[131]. Los eruditos traducen este último término como «estudioso», pero me parece que induce a error. A nosotros nos puede parecer que la persona «curiosa» es aquella que ama aprender desde una libertad espontánea, y la persona «estudiosa» un aburrido impulsado por los logros. Pero ya sabemos que la persona que se rige por la curiositas se parece más a alguien que vive enganchado a los videojuegos violentos, y podríamos adivinar que la persona seria es aquella que, como Agustín, se esfuerza sin descanso por alcanzar lo mejor, lo más verdadero, lo más profundo.

Entiendo que la virtud de la seriedad es el deseo de buscar lo más importante, llegar al fondo de las cosas, concentrarse en lo que importa. Mientras que el amante del espectáculo apenas roza la superficie de las cosas y se satisface con meras imágenes y sentimientos, el serio busca profundidad, busca más, anhela la realidad. Ser serio es sopesar nuestras insatisfacciones, discernir lo mejor de lo peor, lo posible de lo imposible. Una persona seria quiere lo mejor y lo más auténtico para sí misma.

El contraste entre el amante del espectáculo y la persona seria no

debe malinterpretarse. Ser serio no es ni fruncir el ceño, ni huir de la risa y ni siquiera adoptar la grandiosa postura de aquellos que nos precedieron en la búsqueda de la verdad. Jacques Maritain conoció a su futura esposa, Raïssa, durante su primer año en la Sorbona. Pactaron que se suicidarían si no podían descifrar el sentido de la vida en un año. (Afortunadamente, lo descubrieron a tiempo y sobrevivieron)[132]. Ser serio no es sentir el peso del mundo sobre los hombros cada minuto de tu existencia. Es simplemente guiarse por lo que de verdad importa, pensar la mayor parte del tiempo en eso. Es una llamada a la saludable conservación de la cordura más básica, no un ansia de pesada sobriedad.

Para entender la virtud de la seriedad, hay que entender su inquietud fundamental. Si volvemos al momento en el que san Agustín está enredado con los maniqueos, puede que ahora veamos algo que antes pasamos por encima demasiado rápido. San Agustín tiene una concubina y no le pesa la conciencia. Puede abandonarla por un matrimonio que selle su carrera, sabiendo que su carne va por libre y el fragmento de Dios presente en su razón no puede ponerle freno. Su orgullo lo satisfacen la sensación de poseer el conocimiento que solo unos pocos alcanzan y las victorias dialécticas; su amor por el espectáculo lo sacian elaborados mitos cósmicos. Parece que está completamente satisfecho. ¿Cómo se escapa de todo esto?

Le liberan las inconsistencias entre los mitos cósmicos y las verdades que conoce sobre el universo. Pero ¿por qué debería liberarse? Seguramente podría quedarse con su concubina o su esposa, mantener su carrera, mantener su sentido de superioridad y simplemente modificar la visión que tiene del mundo. Parece más bien que considera fundamentales las ansias de verdad que siente. Sus otras actividades son satisfactorias porque se basan en algo que parece ser cierto. Una vez que la cosmovisión maniquea se viene abajo, sus otras satisfacciones se enfrían: ha perdido la excusa que justifica la explotación sexual, y sus victorias retóricas, basadas en absolutas falsedades, resultan no ser más que aparentes triunfos. No solo se ha quedado sin una o varias creencias. Ha perdido una orientación básica, una manera de ordenar y entender sus deseos y sus objetivos. El amor por el espectáculo parece satisfacer el amor por la verdad; pero si los espectáculos pierden su plausibilidad,

como una obra de teatro que sale mal, la realidad se abre paso.

San Agustín describe el deseo último de los seres humanos como no solo el ansia de verdad o de cualquier otro antiguo placer, sino como el placer de la verdad[133]. Puesto que Dios es verdad, nuestra felicidad está en Dios. Todos deseamos la felicidad y todos sabemos que la deseamos; pero no todos en el fondo quieren regocijarse en la verdad, así que no todos buscamos a Dios. Buscamos alegría en el honor o en el poder, en el placer o en la superstición, en lugar de en las cosas que nos permitirán crecer.

Cuando san Agustín dice que la felicidad es la alegría en la verdad, no se refiere necesariamente a la simple verdad de los hechos, sino a la verdad de las cosas más importantes. Puede que sea difícil llegar a la verdad divina partiendo de un conjunto cualquiera de hechos —de hechos acerca de las ballenas, por ejemplo, o hechos acerca de la historia del béisbol—. El éxito de la búsqueda de la felicidad requiere de un ansia de verdad, pero sobre todo de un deseo de la verdad sobre la vida, el deseo de la verdad que más importa. Así también la virtud de la seriedad parece estar estrechamente vinculada tanto con el amor por el aprendizaje como con el deseo de felicidad.

El amor de san Agustín por el aprendizaje termina sobrepasando todo lo demás, cambiando la forma en que se relaciona con las mujeres, cambiando la forma en que se identifica con las luchas por el estatus social que le tenían cautivado. No se trata de un deseo más de entre muchos otros, sino de una fuerza integradora, la fuente de una especie de totalidad. Sus satisfacciones ya no son una larga lista sin orden ni concierto, sino que aparecen estructuradas. Su amor por el espectáculo le lleva a hacerse preguntas. Internaliza su amor por el honor y la posición social para convertirlos en una aspiración personal a conocer, comprender y ser elegido por Dios. Así como la verdad socava toda su vida como maniqueo, también le proporciona la estructura para vivir el resto de su vida como cristiano. Es como si todo el puzzle encajara tras cambiar una pieza.

Supongamos que Dios no existe, por lo que la búsqueda de la verdad no nos conducirá a Él. O supongamos que Dios no es bueno y, por lo tanto, la verdad no nos brindará alegría. Supongamos que la verdad es que estamos flotando en una isla de lava y todo lo que

nos importa está sujeto en todo momento a una total disolución. Los filósofos a veces imaginan que preferirían una vida de espejismos en tales circunstancias. Una vida ilusoria, una vida conectada a un mundo cibernético en el que todo sale como queremos, puede ser una elección práctica, una forma de medicación o una forma de afrontar una realidad insoportable. Pero os garantizo que no nos proporcionaría una vida humana a la que todos aspiraríamos. No optaríamos por ella en nuestra imaginación por considerarla una vida gloriosa o admirable. En el fondo, queremos ser un cierto tipo de persona, no solo hacernos creer a nosotros mismos que somos ese tipo de persona. La vida cibernética sería una vida humana sin profundidad, una vida superficial, una vida en la que podríamos revivir los espectáculos de gladiadores y dedicarnos a la emoción de verlos, especialmente porque nadie moriría de verdad.

Si amamos tanto la verdad, si nuestra felicidad consiste en regocijarnos en ella, ¿por qué no todos somos felices? ¿Por qué lo superficial nos resulta tan atractivo? San Agustín señala como culpable a la aversión a conocer la verdad sobre nosotros mismos. Ciertamente, parece que el precio a pagar por la verdad nos frena. Una vez le pregunté a uno de mis estudiantes por qué cuando quedan juntos prefieren mirar sus móviles antes que hablar entre ellos. «Oh», dijo, «¡es mucho más fácil no hablar!». El encuentro trae consigo un riesgo. Viene con un constante e inevitable dolor como precio a pagar por las verdaderas satisfacciones que trae aparejado.

El dolor de la verdad también explica por qué podemos perder el gozo que esta genera. Tras haber buscado seriamente una buena vida y tras haber dado con ella, todavía podemos caer en una atareada desgana, en actuar por actuar, experimentar por experimentar. Los antiguos monjes llamaban a esta condición acedia. La habitual traducción de la palabra, «pereza», oculta el hecho de que la hiperactividad es una manifestación tan común de esto, si no más, que holgazanear en el sofá[134]. Perdemos nuestra alegría en la verdad, dejamos de concentrarnos en las cosas más importantes. Pero, como señala santo Tomás de Aquino en su exposición sobre la acedia, «nadie puede soportar la tristeza sin gozo», y así nos apartamos de lo que entristece y buscamos el gozo en otra parte[135]. Caemos en la búsqueda de los espectáculos, ya sean los de nuestras propias acciones o los que tenemos a nuestra

disposición desde el sillón. Se necesita un nuevo compromiso con lo que más nos importa: el fin del aprendizaje, o del servicio, o de la adoración. Las actividades simples y efectivas (tejer, cocinar, cortar leña, la ejecución persistente de nuestras tareas diarias) pueden volver a aclimatarnos a los habituales malos tragos del mundo real.

Pienso que la virtud agustiniana de la seriedad es clave para comprender la vida intelectual. La vida intelectual implica una dirección, como se sugirió anteriormente: nos conduce hacia algo más, y luego hacia algo más aún, hasta que (y si es que) llegamos a un punto en el que ya no hay nada «más». Nuestros esfuerzos tienen como punto final Dios o el abismo de la ausencia de Dios. El propio san Agustín, según su propia descripción, así como Malcolm X o la ficticia Lila Cerullo que estamos a punto de conocer, es un ser humano atraído inexorablemente por ese «algo más» —más realidad, más profundidad, más comprensión—. La virtud de la seriedad, la búsqueda habitual del saber, resulta estar ordenada por el deseo de lo más importante.

Si compartimos con san Agustín esa confianza en que nuestro deseo de verdad y nuestro bienestar supremo no entrarán en conflicto, lo que más nos importa nos hará crecer. Eso es porque Dios es la fuente de la verdad y la bondad, el destino final de nuestros deseos de conocimiento y felicidad. Pero, curiosamente, también puede surgir una especie de florecimiento frente al abismo de la ausencia de Dios.

Mi ejemplo de florecer en la amistad al borde del abismo vendrá de las novelas napolitanas de Elena Ferrante. Mientras que las Confesiones nos muestran la transformadora disciplina de la búsqueda filosófica de la verdad, las novelas napolitanas muestran en cambio la disciplina de luchar por la profundidad y la realidad a través de obras de arte y ejercicios de creatividad. Seguro que también existe una forma piadosa de crecer por medio del arte y una forma de crecimiento centrada en el abismo por medio la filosofía, pero mis lectores pueden resolver estas cuestiones por sí mismos.

La redención a través de la obra de arte

> Porque la poesía hace que nada ocurra: sobrevive en el valle de su creación donde los ejecutivos nunca querrían estar; fluye hacia el sur desde los ranchos de aislamiento y los pesares atareados, ciudades salvajes en las que creemos y morimos; sobrevive, una forma de acontecimiento, una desembocadura.
>
> W. H. Auden, «En memoria de W. B. Yeats»[136]

Las extensas y profundas novelas napolitanas de Elena Ferrante consisten, en parte, en una meditación sobre la relación entre la vida intelectual y la ambición, el amor por el aprendizaje por un lado y la lucha por el progreso social por el otro. Se desarrollan en el contexto de la desolación y la violencia de la pobreza urbana posindustrial, en este caso, la pobreza de la Nápoles de posguerra. La degradación humana de esta comunidad es tan insoportable como oscuros son sus orígenes. La vía de escape a través del sistema educativo también implica degradarse, una huida hacia la superficialidad para poder medrar. Pero el ejercicio del amor por el aprendizaje, tal y como yo lo veo, sobrevive como una llama silenciosa, alimentada solo por la amistad entre los dos personajes principales y los esfuerzos creativos y artísticos que emprenden conjuntamente. Su belleza sobrevive en un universo que se muestra violento, caótico e indiferente a los intereses humanos.

La narradora de las novelas (Elena Greco, a menudo llamada Lenù para abreviar) describe cómo creció en un barrio pobre y violento de Nápoles. Tanto ella como su amiga Lila Cerullo destacan en el colegio. Con permiso para permanecer en la escuela, Elena emprende actividades intelectuales que la conducen fuera del vecindario y la hacen recalar en un matrimonio con un profesor de

clase media y una carrera como escritora y novelista reconocida. Lila, aunque según Lenù tiene más talento intelectual que ella, deja el colegio al terminar quinto de primaria. Se casa en la adolescencia y se convierte en propiedad de un violento matón del barrio. Se escapa para trabajar en una fábrica de embutidos casi tan peligrosa y degradante como la situación que dejó atrás. Huyendo de nuevo, regresa al barrio y funda un negocio de tecnología. Las diferentes trayectorias de las dos mujeres, sus divergencias y sus puntos de contacto, proporcionan una gran cantidad de iluminadores ejemplos de cómo se cruzan la ambición social y la vida intelectual.

La escuela del barrio se presenta al principio y ante todo como un lugar de feroz competitividad y lucha por el poder y el estatus, una lucha callejera por otras vías. Una de las primeras escenas de la primera novela es la competición semestral entre diferentes aulas para mostrar qué estudiantes y qué profesores son los mejores. La maestra Oliviero, la profesora de Elena y Lila disfruta de la competición: «En conflicto permanente con sus compañeros, con los que a veces parecía a punto de llegar a las manos, la maestra nos usaba a Lila y a mí como prueba fehaciente de lo buena que era ella, la mejor maestra de la escuela primaria de nuestro barrio»[137]. En la tensa y acalorada competición escolar entre los alumnos se involucran los personajes cuyas vidas más se entrelazan a lo largo de las cuatro novelas: Lila, Lenù, Nino, Enzo y Alfonso Carracci. Culmina con la dura y decisiva victoria de Lila, seguida de una guerra de a pedradas entre los niños y las niñas, en la que tanto Lila como Enzo resultan heridos.

La propia Lenù se muestra poco propensa a la violencia —prefiere esconderse detrás de una fachada de dulzura y rizos rubios— pero ha venido a ganar de todos modos. Ella tiene menos de luchadora callejera que de arribista. De hecho, la primera impresión que nos llevamos en las novelas es que ella es simplemente competitiva, que aspira a cosas superiores sin ningún impulso intelectual. A lo largo de su periplo escolar, que se narra en los dos primeros libros, nunca se describe a sí misma rumiando una pregunta decisiva o temblando de asombro ante un descubrimiento. Ella es hábil en el uso del intelecto, pero no muestra pasión por aprender. Más bien, da cuenta y razón al lector de las notas que saca en cada asignatura, de cada trato especial o nota de elogio que recibe de un maestro y de las

diferencias en estos aspectos con sus rivales más cercanos. La posición que ocupa en el ranking de la clase es un indicador de su bienestar.

Yo superé ambos exámenes con diez en todo; Lila obtuvo el certificado de primaria con nueve en todo y ocho en aritmética.

Fueron días desoladores [...]. Alfonso Carracci aprobó con una nota media de ocho, Gigliola Spagnuolo aprobó con una nota media de siete; yo saqué seis en todo y suspendí latín con un cuatro.

Superé el examen de bachillerato elemental con ocho en todo, nueve en italiano y nueve en latín. Fui la mejor del colegio: mejor que Alfonso, que sacó una media de ocho, y mucho mejor que Gino.

En aquella época me sentí fuerte. En el colegio me había comportado de un modo perfecto; le hablé a la maestra Oliveiro de mis éxitos y ella me elogió.

Aprobé todas las asignaturas con nueve.

Aprobé todo con diez y pasé a primero del curso preuniversitario[138].

A medida que Lenù pasa de la escuela al instituto y de ahí a la universidad, el interés por las notas y por compararse se esfuma, pero la preocupación por mantener las apariencias diciendo las palabras y frases correctas toman el testigo. El ranking escolar da paso a adicionales formas de medir cuántos escalafones ha subido. Ser la mejor en su comunidad de mindundis se vuelve ahora un paso más hacia el siguiente escalón de una jerarquía social más amplia. Este arribismo social a través de una hábil charlatanería intelectual se extiende a lo largo de la segunda y tercera novelas de la tetralogía, y parece profundamente conectado con el amor que siente por Nino Sarratore, un trepa social (y depredador sexual, según parece) al que conoce desde la infancia. Por un lado, Nino es un intelectual motivado prácticamente solo por el estatus, que se congracia con cualquiera que pueda hacerle ascender. Por otro lado,

es el único personaje que realmente escapa de su barrio napolitano.

En el entorno de la década de 1960 en el que tiene lugar la siguiente etapa de su educación, la motivación de su afán por mezclarse con los prestigiosos intelectuales es tremendamente política. Nino mantiene una conversación con Lenù durante la boda de Lila en la que le explica la palabrería política que les ayudará a ambos a salir de la pobreza. En una amarga ironía que se repite a lo largo de las novelas, el discurso de Nino trata sobre la pobreza y enfatiza la importancia de dejar atrás las «palabras vagas» y sustituirlas por enjundiosas conversaciones en las que se pongan los problemas sobre la mesa para aportar soluciones. Concluye con un ataque a la literatura, el estudio y la escritura de novelas, por ser ajenas a las preocupaciones de los trabajadores: «El exceso de malas novelas de caballerías, Lenù, hacen un don Quijote; pero nosotros, con todo el respeto por don Quijote, aquí en Nápoles, no necesitamos batirnos con molinos de viento para saber qué es malgastar esfuerzos; necesitamos personas que sepan cómo funcionan los molinos y los hagan funcionar»[139].

En ese momento, Lenù se siente atraída y abrumada por la inteligencia y elocuencia de Nino. A lo largo de las novelas se hace evidente que Nino lo entiende al revés: son los activistas los que se enzarzan en juegos de palabras y el novelista es el que encuentra el significado y lo que más cuenta para no perder la esperanza.

La ambición y la obra de arte

Y así los antiguos filósofos, cuando tratan de representar cómo será la vida de los sabios en las islas de los bienaventurados, los imaginan libres de toda preocupación, sin echar de menos nada del refinamiento y aparato que exige la vida, y sin tener ninguna otra ocupación que la de consumir todo el tiempo en indagar y aprender los secretos de la naturaleza. Por nuestra parte, vemos que el estudio no es sólo el entretenimiento de una vida dichosa, sino también un alivio de las miserias. Y así muchos, mientras se hallaban en poder de enemigos o tiranos, o en prisión o en el exilio, aliviaron su dolor con el estudio y la ciencia.

Cicerón, Del supremo bien y del supremo mal[140]

¿Es la vida intelectual que se describe en estas novelas algo más que peleas callejeras o vanas pretensiones? En última instancia, es a través de su amiga Lila que tanto Lenù como el lector ven una perspectiva alternativa, un valor más profundo para el trabajo desempeñado con la mente. Al principio podría parecer que Lila está cortada por el mismo patrón competitivo y centrado en el estatus que Lenù. Después de abandonar la escuela, se angustia por ganar dinero para salir de la pobreza. Se dedica a hacer zapatos, con la esperanza de venderlos para que ella y su familia se mantengan a flote. Su padre, su hermano y varios negociantes interesados absorben su empresa de fabricación de calzado; Lila pasa a dedicarse a ponerse guapa para poder casarse con el exitoso tendero Stefano Carracci, salir de la pobreza y evadir las garras de su pretendiente, el mafioso Marcello Solara. Su profesora del colegio, la maestra Oliviero, critica sin piedad la nueva modalidad de competición en la que le va tan bien: «La belleza que Cerullo

llevaba en la cabeza desde niña no ha encontrado salidas, Greco, y le ha ido a parar todo a la cara, el pecho, los muslos y el culo, sitios donde se pasa muy pronto y después es como si nunca la hubiera tenido»[141]. Todo esto sugiere que para Lila y Lenù la escuela y la vida intelectual son simplemente formas de salir de la pobreza, la humillación y la impotencia, un camino que podría encontrarse alternativamente en el éxito en los negocios o el matrimonio.

Pero la imagen de Lila como una luchadora meramente competitiva, que se vale de cualquier medio necesario para medrar, demuestra ser superficial. Por el contrario, Lila es para Lenù una fuente de energía e interés espontáneos: da vida a palabras y actividades que de otro modo estarían muertas, vive en una realidad auténtica que a los otros personajes se le escapa. Lenù siente que a veces puede compartir la actividad creativa e intelectual espontánea de Lila. Al comienzo de la primera novela, La amiga estupenda, Lila y ella compran una copia de Mujercitas:

En cuanto fuimos propietarias del libro comenzamos a vernos en el patio para leerlo en silencio, la una junto a la otra, o en voz alta. Lo leímos durante meses, tantas veces que el libro acabó roñoso y desencuadernado, perdió el lomo, empezó a soltar hilos y se le descosieron los quinternos. Pero era nuestro libro, lo queríamos con locura[142].

La pequeña comunidad intelectual que las niñas forman en torno a Mujercitas es una isla de pasión contemplativa en una vida, en el caso de Lenù, basada en impresionar a la gente e hilvanar palabras. Ella cree que el origen de esta reside en Lila y que no tiene acceso a ella por su cuenta.

Lenù y Lila leen y estudian juntas, pero también reflexionan sobre su comunidad. Están preocupadas por el asesinato del villano del barrio, don Achille, y reflexionan sobre si el barrio se puede sanar con un matrimonio entre el hijo de la víctima y la hija del supuesto asesino: «Lo analizamos. Teníamos entonces doce años, y caminamos mucho rato por las ardientes calles del barrio, entre el

polvo y las moscas que dejaban a su paso los viejos camiones, como dos viejecitas que hacen balance de sus vidas llenas de desilusiones, bien agarraditas del brazo»[143]. Lenù describe esta imaginativa conversación sobre el conflicto en el seno de su comunidad como un «juego», una forma de reinventar su entorno para hacerlo llevadero. Es una actividad divina, un intento de re-creación o redención.

El espontáneo intelecto de Lila tiene como símbolo más esclarecedor sus cuadernos personales. Sus cuadernos contienen, según cuenta Lenù, descripciones de árboles y hojas, herramientas y sus partes, edificios y, «sobre todo, colores», palabras e ideas, junto con relatos narrativos de acontecimientos de su vida hasta el momento[144]. Cuando Lila le da los cuadernos a Lenù para que los guarde, esta los devora. Primero los lee hasta el punto de memorizarlos y luego los destruye arrojándolos a un río. Los cuadernos son el polo opuesto de la charlatanería política que embauca a Lenù. Sus contenidos son inútiles por sí solos, meramente reflexivos y contemplativos; su inutilidad se ve agravada por su destrucción y pérdida. Consisten en un pensamiento que no va a ninguna parte y que, sin embargo, contagia a Lenù con su belleza y espontaneidad.

La idea de que el especial atractivo de Lila reside en su existencia por sí misma, en su santa inutilidad, surge mucho más tarde, hacia el final de la tetralogía. Lenù reflexiona sobre lo que atraía especialmente de Lila a Nino, la figura de la novela que más claramente representa al pujante y puramente profesional intelectual. Lenù se da cuenta de que los intereses amorosos de Nino han sido provechosos para su carrera, además del amor que siente por Lila, que en aquel momento solo le causó dolor y reveses sociales. Esto le permite articular qué significa Lila para los demás:

[Lila] poseía inteligencia y no le sacaba partido; al contrario, la desperdiciaba como una gran señora para quien las riquezas del mundo solo son un signo de vulgaridad. Ese era el hecho innegable que debió de embelesar a Nino: la gratuidad de la inteligencia de Lila. Ella destacaba entre tantas porque con naturalidad no se doblegaba a ningún adiestramiento, a ningún uso y a ningún fin. Todos nosotros nos habíamos doblegado y ese doblegarnos, a través

de pruebas, errores, éxitos, nos había redimensionado. Nada ni nadie parecía redimensionar a Lila[145].

Esta imagen de la existencia de Lila como si existiera por sí misma, especialmente como se revela en el uso que hace de su inteligencia, aparece nuevamente en las páginas finales de la tetralogía cuando la vemos deambulando por las calles de Nápoles y escribiendo un vasto libro sobre la ciudad y su historia por el que nadie se interesará jamás. Todos los escritos de Lila desaparecen: Lenù arroja sus diarios al río, ella misma quema su novela infantil El hada azul en una estufa, y su último trabajo sobre Nápoles desaparece con ella. Por el contrario, los libros de Lenù la sacan adelante, redundan en el reconocimiento de sus méritos o en su descrédito, la ponen en el escaparate social.

El auténtico ejercicio de amor por el aprendizaje tiene, pues, un lado oscuro en las novelas. Lila busca la belleza y la comprensión y busca expresarse con palabras e imágenes. Es una artista, se puede incluso decir que una gran artista, cuyas obras nunca llegan a verse ni a leerse; y algo de esto nos debería parecer un tanto extraño. Su arte está libre de propósito social, sin duda —su destrucción así lo asegura— pero este tipo de pureza parece infértil relegada al interior de una persona.

La preocupación de Lila por que su trabajo no salga a la luz se contrapone al uso constante que Lenù hace del medio público, su voluntad de causar una buena impresión a los demás. Pero esta disimilitud nos recuerda que las dos mujeres tienen otros impulsos opuestos: la experiencia del placer sexual de Lenù versus la falta de esta de Lila; el gozo de Lenù en el parto versus la resistencia y el miedo de Lila. Generar arte, a lo largo de una larga tradición, es una especie de nacimiento, una especie de fertilidad, una búsqueda de la inmortalidad. A pesar de la vana conciencia de estatus de Lenù, ella es capaz de percibir este aspecto esencial del arte y no así Lila. Es como si el arte requiriera un fuego contemplativo espontáneo como el de Lila, así como la ambición social de Lenù, su deseo de ser vista.

La idea de que el arte pueda requerir tanto la ambición social como

la pura contemplación debería llevarnos a detenernos de nuevo en el personaje de Lenù. Está claro que es de Lenù, la narradora, de quien hemos aprendido hasta qué punto su principal motivación es el estatus, ya que se compara con Lila, la verdadera y auténtica intelectual. Su narración no es fiable, ya que se denigra a sí misma e idealiza a Lila. No podemos estar seguros, de hecho, de si aquella Lila inútil, escondida y autosuficiente realmente existe o de si se trata de una fantasía de Elena, generada por el odio que siente hacia sí misma.

Lenù se ha mudado de un mundo a otro, de un barrio pobre y desgarrado por la violencia a un cómodo mundo de clase media donde las palabras son más comunes que los golpes. Y por ello está obsesionada con la idea de que ella siempre está representando un papel, que otros lo están haciendo de verdad. En el mundillo académico lo llaman el «síndrome del impostor» —es la particular enfermedad de los jóvenes estudiantes de posgrado, que llegan a sus programas convencidos de que todos los demás saben de lo que están hablando y solo ellos están hundidos en la ignorancia, fingiendo en cada paso que dan—. No se trata tanto de la falta de autenticidad como del miedo interno a la falta de autenticidad, la conciencia de que uno todavía no es parte de la clase social a la que tanto se empeña en pertenecer.

Una señal de que Lenù ha exagerado la atención que presta al exterior y su conciencia de estatus es que se describe a sí misma leyendo novelas por su cuenta, sin hablar con nadie sobre ellas ni obtener ningún resultado concluyente de ellas[146]. Asimismo, su primera novela surge espontáneamente. Nadie le dice que la escriba; no está imitando a nadie de quien se hable en la novela, excepto Lila con sus diarios y El hada azul, su obra de la infancia. La novela de Lenù es evidentemente un reflejo de su vida; solo sabemos de ella que contiene una versión de la historia de cómo perdió la virginidad. La escribe en veinte días y dice que después la vergüenza —la vergüenza de que le digan que se haga maestra de escuela en lugar de profesora universitaria— emana de ella y se plasma en el libro[147]. El hecho de que el libro surja como respuesta a una humillante disminución de su talento y estatus indica que en el fondo brota del espíritu competitivo de Lenù. Sin embargo, su espontaneidad, el salir adelante por sí misma, sugiere que ha dejado

atrás las meras respuestas pasivas a las instrucciones de sus superiores y que tiene la intención de abrirse un hueco que los que están por encima de ella ni se imaginan.

Es a través de Lenù, no de Lila, que obtenemos la descripción más clara de lo que es el arte y por qué importa. Su propósito es reflexionar sobre la vida humana y encontrar el sentido de esta: «construir corazones vivos». Al principio de la tercera novela, Lenù describe lo que significa escribir novelas para ella después de ver su propia primera novela en las estanterías de una librería:

Además, sabía bien qué era la gran literatura, había trabajado a fondo los clásicos y, mientras escribía jamás se me había pasado por la cabeza que estuviese haciendo algo de valor. Pero el esfuerzo de dar con una forma me había comprometido. Y el compromiso se había convertido en ese libro, un objeto que me contenía. Ahora yo estaba allí, expuesta, y verme me producía violentas palpitaciones en el pecho. Sentía que no solo en mi libro, sino en general en las novelas había algo que me inquietaba, un corazón desnudo y palpitante, el mismo que se me había salido del pecho en el lejano instante en el que Lila había propuesto que escribiéramos juntas un cuento. Me había tocado a mí hacerlo en serio. ¿Pero era eso lo que quería? ¿Escribir, escribir no por casualidad, escribir mejor que como lo había hecho? ¿Y estudiar los relatos del pasado y el presente para comprender cómo funcionaban, y aprender, aprenderlo todo sobre el mundo con el único propósito de construir corazones muy vivos, que nadie habría puesto a punto mejor que yo, ni siquiera Lila si hubiese tenido ocasión?[148].

Aquí queda expuesto el propósito literario de Elena: en parte, quiere formar un «corazón vivo», un «corazón desnudo y palpitante», que resulta ser su propio corazón al volcarse la autora en su obra. Es preciso aprender «todo sobre el mundo»; es la actividad contemplativa que ella y Lila emprenden de niñas, hablando como viejas de las personas que conocen en su barrio y esforzándose por averiguar la verdad sobre ellas. Y la competitividad tiene un papel esencial en esta actividad contemplativa: la afirmación de que

«nadie lo haría mejor que yo» se hace eco del recado que Lila lanza a Lenù antes de su boda cuando le encarga ser «la mejor de todos, de los chicos y las chicas»[149].

¿Qué tipo de actividad intelectual es escribir sobre tu propia vida, trazar un «corazón palpitante»? Es la recopilación parcial de experiencias en líneas narrativas. Es el relato de lo que una persona ama, de sus deseos, esperanzas y ambiciones, los resortes de sus acciones. En el pasaje, Lenù lo describe como su propio corazón, pero seguramente intenta también describir el corazón de Lila y captar de alguna manera su mutuo amor en las cuatro novelas que narra.

El bosquejo de un corazón palpitante es también, más claramente, el dibujo de un corazón vivo, una forma de rescatar lo vivo y lo concreto de la disolución y la muerte. Es una forma de buscar una verdad inmortal. El universo de las novelas napolitanas es vacío y caótico; el cielo estrellado, según el relato de Lila, no es más que «fragmentos de vidrio desperdigados sin ton ni son en un betún azul»[150]. De adolescente, Lila responde con enojo a un discurso teológico que Lenù ha escrito para la escuela:

¿Sigues perdiendo el tiempo con estas cosas, Lenù? Estamos volando encima de una bola de fuego. La parte que se ha enfriado flota sobre la lava. En esa parte construimos los edificios, los puentes y las calles. De vez en cuando la lava sale del Vesubio o provoca un terremoto que lo destruye todo. Hay microbios por todas partes que nos hacen enfermar y morir. Hay guerras. Mires donde mires hay una miseria que nos vuelve malvados. A cada instante puede ocurrir algo capaz de hacerte sufrir tanto que nunca tendrás lágrimas suficientes para lamentarlo[151].

La visión materialista de Lila de un mundo violento que causa un gran sufrimiento con su indiferencia nunca se contrarresta con una visión opuesta en el libro. La religión que se esconde tras la juvenil teologización de Lenù está casi completamente ausente de las vidas de los personajes, apareciendo solo como otro vehículo de logro

(como aquí) u otro instrumento de control (como cuando la madre de Lenù protesta por que no se case por la Iglesia). Frente a la indiferente violencia del mundo, solo queda el trabajo de la literatura, el retrato de seres humanos vivos en acción, la reflexión sobre lo que les mueve, lo que les hace prosperar y sufrir. Esta reflexión no se lleva a cabo en soledad, sino en una relación de amistad, en el apoyo y la fascinación mutuos, en la búsqueda del autoconocimiento con otro. La obra de arte es colaborativa.

Los atentos lectores de las novelas napolitanas pueden estar en desacuerdo en cuanto a si Elena finalmente trasciende su ambición por el estatus, creando una verdadera obra de arte que existe por sí misma; o sobre si realmente ama a Lila o si solo quiere engullirla, usarla. Creo que tiene éxito en ambos aspectos a la hora de superar sus peores rasgos de carácter. De ser así, podemos entender la ambición como una parte —pero solo una parte— de un impulso creativo, como combustible para llevar a cabo un trabajo contemplativo real que se comparte con otros, como un motor del auténtico arte. Pero eso no significa hacer caso omiso de las formas en que esta atrapa a personajes como Elena o Nino en delirios sobre sí mismos o sobre el mundo que les rodea. En el universo del libro se precisa de un amor real por otro ser humano, de una verdadera amistad, para anular las fuerzas destructivas de la ambición y así proporcionar el único consuelo y la única redención que podemos encontrar en él.

* * *

San Agustín supera su falso amor por el aprendizaje, la ambición basada en el amor al espectáculo, gracias a la disciplina de la lectura y al ansia de verdad. Le atormenta un impulso que poco a poco aprende a articular: que la verdad debe el principio rector de su vida, que es su fin más elevado y la condición para su crecimiento. Elena Greco fusiona su ambición competitiva, su deseo de mostrar a los demás de qué está hecha, su deseo de ver y ser vista, con una amistad contemplativa, una admiración por la belleza

del saber inútil. Por tanto, hemos examinado dos formas en las que el amor por aprender puede superar los típicos malos usos del intelecto: la ambición, el autoengaño o las formas de utilizar la mente para crear espectáculos reconfortantes o emocionantes. El amor por el aprendizaje ha surgido como algo profundamente serio, algo que puede cambiar una vida, una fuente de nuestras más altas aspiraciones: conocer, amar, florecer en nuestra plena humanidad.

III. La utilidad de lo inútil

Los únicos que están desocupados son los que dedican su tiempo a la sabiduría. Son los únicos que viven, pues no sólo preservan bien su época: le añaden el tiempo todo; sean los que sean los años que antes que ellos han transcurrido, ellos los adquieren para sí. Si no somos muy desagradecidos, aquellos celebérrimos iniciadores de dictámenes sagrados nacieron para nosotros, prepararon la vida para nosotros. Hacia bienes muy hermosos sacados de las tinieblas a la luz por el esfuerzo ajeno nos van llevando; no tenemos cerrado el paso hacia ninguna época, nos admiten en todos lados y, si cabe con la grandeza de ánimo traspasar las angosturas de la poquedad humana, hay mucho tiempo por el que podemos pasearnos. Es posible discutir con Sócrates, dudar con Carnéades, serenarnos con Epicuro, superar la naturaleza humana con los estoicos, salir fuera de ella con los cínicos. Puesto que la naturaleza admite que lleguemos a ser copropietarios de todas las épocas, ¿por qué desde este tramo escaso y perecedero de tiempo no nos entregamos de todo corazón a esas realidades que son inmensas, que son eternas, que compartimos con los mejores?

Séneca, De la brevedad de la vida[152]

La tentación de la vida activa

He tratado de describir la corrupción del aprendizaje a la que conducen el amor al dinero y el deseo de éxito social. He dejado el caso más difícil para el final: la corrupción del aprendizaje por la política y los objetivos políticos. La fuente de dificultad estriba en que la política intersecta con el aprendizaje de dos maneras muy distintas, pero a menudo llegan a entrelazarse. Cuando el dinero y el estatus guían la vida de la mente, las instituciones intelectuales tienden a establecer o mantener jerarquías sociales, o estructuras de poder, como está en boga llamarlas. Es natural juzgar que estas mismas prácticas e instituciones deben usarse para deshacer o remodelar estas jerarquías, para contrarrestar la injusticia o exclusión que se dan en su seno. Así encontramos la primera forma en que la política se topa con la vida intelectual: como un intento de remediar su corrupción y recuperar algo de su carácter humano. Sin embargo, el impacto de dedicar la vida intelectual a la justicia social es perverso.

Al intentar generar resultados justos desde arriba hacia abajo, truncamos la comunión del lector con el autor y así suprimimos la comunidad igualitaria de aprendizaje que, por ejemplo, W.E.B. Du Bois encontraba en la lectura y el estudio. Peor aún, el anhelo de justicia se reduce a un conjunto de reglas para usar el lenguaje o para expresar opiniones. Las palabras correctas que promueven la justicia se convierten en herramientas para los guardianes, protectores de una jerarquía que al final no se diferencia con claridad de la que impulsó la revolución. La justicia social no solo se trivializa, sino que también se vacía de contenido, se reduce al empleo de esta para fines contrarios a sus manifiestos objetivos.

Y, sin embargo, reaccionar con demasiada dureza contra la politización de la vida académica puede encubrir algo crucial. Como estudiante de posgrado en filosofía, me perseguía la idea de la inutilidad. El mundo sufriente clama por que lo reparen. ¿Cómo

podemos elegir la vida intelectual antes que una vida de acción? ¿Cómo podemos dedicar tiempo a contemplar, si eso significa perder vidas y medios de subsistencia a causa de la inactividad? Más aún, ¿cómo podríamos justificar el trabajo de la mente como centro de nuestra vida, en lugar de ser simplemente un divertido pasatiempo más?

Así como la vida intelectual se mezcla en nuestra cultura con el amor al dinero y con la ambición social, también se mezcla con la política, y de este modo la diferencia entre la vida contemplativa y la vida de acción o la vida de servicio político se vuelve borrosa. El aprendizaje porque sí que formaba una parte clave de la cultura intelectual anglófona del siglo XX, que moldeó y expresó sus ideales igualitarios, ha sido desplazado gradualmente por el aprendizaje de utilidad social, en aras de «marcar la diferencia».

Nuestras comunidades no podrían funcionar sin el trabajo por la justicia y por las formas materiales del bienestar, que hacen posibles todos los bienes superiores de la vida humana, el ocio, el estudio, el arte y la comunidad. Nadie vive una vida sin tareas prácticas, y algunos encontrarán sus vidas más satisfactorias si el ocio de la vida intelectual se toma a ratos, en descansos, en períodos cortos, mientras se relajan al final de la jornada. Asimismo, puede que sea necesaria cierta formación profesional para desarrollar algunos tipos de trabajo práctico que redunden en la comunidad. Por lo tanto, debe tener cabida en las instituciones que brindan capacitación profesional. Pero debemos oponernos a que conquiste toda la educación superior y plantar cara a la degradación de la vida intelectual en general que resulta de tal conquista.

Sin embargo, la visión del mundo sufriente que me sacudía desde la comodidad de mi cómodo florecimiento como estudiante de posgrado, una visión que muchos experimentan en un momento u otro, es reveladora. Revela todo tipo de cómodas falsedades y tareas sin sentido. Convierte los libros en papel mojado y rebaja la remuneración de los puestos de prestigio a la culpa y el aburrimiento. O así debería ser. Nuestro trabajo debe estar al servicio de necesidades humanas reales. Pero hay una diferencia entre el servicio y las formas corrosivas de activismo, por difícil que

sea articular y encontrar esto en la práctica. La identificación de formas en que el deseo de marcar la diferencia pueda quedarse atrapado en estructuras de distinción social o en espectáculos egoístas será un buen punto de partida.

Ferrante sobre política y ambición

Nuestras preocupaciones por los bienes sociales se enfrentan a ciertos peligros. Al igual que el deseo de aprender o el deseo de tener comodidades básicas, pueden distorsionarse y vaciarse de valor cuando nuestras fuentes de motivación están desordenadas. Lenù y Lila, los personajes de las novelas napolitanas, nos brindan una vez más ejemplos clave.

Hablar de política es inútil en las novelas napolitanas, o, mejor dicho, esta se usa primordialmente para ascender en el escalafón social. Aquí, la mayor parte de la conversación sobre política se presenta como intercambios de palabras vacías desconectadas de las vidas de los personajes que sufren, como discursos que no tienen eficacia alguna más allá de la exclusión social y la adquisición de un mayor estatus. Ese, en todo caso, es el papel que tienen en la vida de Lenù, la chica ambiciosa en lo social y en lo académico que busca una salida a los menoscabos de su barrio pobre. La mentora de Lenù en la escuela secundaria es su maestra, la profesora Galiani, quien le da libros sobre política (nunca literatura) y la anima a leer periódicos. Durante este tiempo, Lenù lee «por obligación» y pasa por el supermercado donde trabaja Lila para compartir el conocimiento que acaba de adquirir:

Mientras lo devoraba [un sándwich], soltaba en buen italiano las frases memorizadas de los libros o los periódicos de la Galiani. No sé, me refería a «la realidad atroz de los campos de exterminio nazis», a «lo que los hombres pudieron hacer y lo que pueden hacer también hoy», a la «amenaza atómica y la obligación de la paz», al hecho de que «de tanto doblegar las fuerzas de la naturaleza con los instrumentos que inventamos, hemos llegado hoy al punto en que la fuerza de nuestros instrumentos se ha convertido en algo más preocupante que las fuerzas de la naturaleza», a la «necesidad de

una cultura que combata y elimine el sufrimiento», a la idea de que «la religión desaparecerá de la conciencia de los hombres cuando logremos por fin construir un mundo de iguales, sin distinciones de clase, y con una sólida concepción científica de la sociedad y la vida»[153].

Lenù memoriza palabras y frases para congraciarse con su maestra y mostrarse superior a su vieja amiga (mientras mastica incongruentemente un sándwich). Lenù exhibe la mayor crueldad para con Lila en este sentido cuando la lleva a una fiesta en la casa de la profesora Galiani y, una vez allí, la ignora como a una insignificante ama de casa. Se deshace de la amiga con la que ha compartido intereses intelectuales desde la infancia por considerarla socialmente inútil o bochornosa.

Lila tiene intereses intelectuales propios; esa es la razón por la que quería asistir a la fiesta, para ver el mundo del que su joven matrimonio con un tendero la ha privado. Ella responde al insulto de Elena desmontando brutalmente y con gran precisión la reunión que ha presenciado, mientras su esposo, Stefano, los recoge de la fiesta. Ella le describe a los asistentes de élite que se encontraban en la fiesta:

Si hubieses estado allí, Ste', solo habrías visto loros haciendo blablablá blablablá. No se entendía una palabra de lo que decían, ni siquiera se entendían entre ellos. […] Tú también, Lena, te lo tengo que decir: ten cuidado, te estás convirtiendo en una lora de los loros. […] El hijo de Sarratore [Nino] y tú: tal para cual. «Las Brigadas Internacionales por la Paz; nosotros disponemos de la capacidad técnica; el hambre, la guerra». […] Bravo […]. ¿Tú también quieres ser un pelele del barrio que representa su papel para que esa gente te reciba en su casa? ¿Y nosotros que sigamos hundidos en nuestra mierda, para que nos rompamos la cabeza solitos, mientras vosotros blablablá blablablá, que si el hambre, que si la guerra, que si la clase obrera, que si la paz?[154].

Es en parte la amargura lo que lleva a Lila a este arrebato, la ira por la humillante exclusión de la élite social en la fiesta. De todos modos, las novelas confirman su diagnóstico: los intelectuales hablan de política para medrar, mientras que las personas con las que crecieron continúan viviendo en la pobreza y la violencia.

Las conversaciones políticas construyen un muro externo de palabras, un conjunto de opiniones que la pasión competitiva construye y refuerza: «Soy esta clase de persona y no aquella». Es una forma de evitar el encuentro con la difícil y humillante realidad social a la que se pertenece o de la que se es responsable. Más adelante llamo a este proceso «opinización», término con el que me refiero a la reducción del pensamiento y la percepción a simples eslóganes o posiciones prefabricadas, reducción motivada por el miedo, la competitividad y la pereza.

La ambición de Lenù tiene éxito. Al aprender a repetir como un loro palabras y opiniones políticas que suenan importantes, termina por ganarse a la familia de clase media del profesor Airota al finalizar sus estudios en la universidad y se casa con el hijo del gran profesor, Pietro. Su compromiso y matrimonio con Pietro son fundamentales para lanzar su carrera como escritora. Cuando conoce a la familia de Pietro por primera vez, descubre que hablan en términos similares a los que emplean la profesora Galiani y sus camaradas políticos en la universidad. Padre e hija mantienen amistosas discusiones:

Palabras como: os habéis dejado atrapar por el interclasismo; tú la llamas trampa, yo la llamo mediación; mediación en la que los democristianos son siempre los únicos ganadores; la política de centroizquierda es difícil; si es difícil, volved al socialismo; el Estado está en crisis y requiere una reforma urgente; no estáis reformando absolutamente nada; qué harías en nuestro lugar; la revolución se hace sacando a Italia del Medievo; si nosotros, los socialistas, no estuviéramos en el gobierno, los estudiantes que en la escuela hablan de sexo estarían en la cárcel, igual que los que reparten octavillas pacifistas; me gustaría ver lo que vais a hacer con el Tratado del Atlántico Norte; siempre estuvimos contra la guerra y contra todos los imperialismos; ¿gobernáis con los

democristianos y vais a seguir siendo antiamericanos?[155].

En la narración de Elena, estos eslóganes aleatorios se han encadenado en una conversación; ella describe las frases como «infundidas con calidez». Aun así, tal y como las describe son tan insulsas y están tan vacías como las palabras que había repetido a Lila anteriormente. Ella se une a la conversación que mantiene la familia Airota «levantando la voz: 'Después de Hiroshima y Nagasaki los norteamericanos tendrían que haber sido juzgados por crímenes contra la humanidad'». La familia responde con aprobación y ella suelta «una efervescencia de palabras, fragmentos de antiguas oraciones memorizadas en distintas épocas»[156]. Ella les ha convencido de que encaja.

Hasta cierto punto, el vacío del interés político de Lenù, como ya sucedía con la actividad intelectual impulsada por la obtención de buenas notas que vimos en ella antes, es una función que desarrolló en su juventud. Ella se está abriendo camino hacia un mundo nuevo y al principio debe aprender sus formas y costumbres de memoria. De esta manera, se la podría ver como los personajes con los que comenzamos, Steve Martin o Martin Eden, que acceden a la vida intelectual para impresionar a alguien y luego encuentran su camino hacia algo diferente y mejor. Pero el vacío y la ineficacia del discurso político es un tema a lo largo de las cuatro novelas y perdura hasta la madurez de Lenù.

El abrumador impacto relacionado con la actividad política que las novelas presentan es que los discursos y lo que se hace pasar por pensamiento político son vanas pretensiones, un ticket para que medren los individuos. La acción política se mueve sin contacto con la realidad y, de hecho, está motivada por un intento conjunto por evitar las dificultades por las que finge preocuparse. Pero hay una excepción interesante: las revelaciones periodísticas sobre la crueldad y la corrupción de sus comunidades que Lenù y Lila emprenden juntas, primero de la brutal fábrica de salchichas de Bruno Soccavi y luego de la criminal familia Solara. Son intentos de usar palabras para descubrir la verdad y así abochornar a los violentos de Nápoles.

Pero, aunque los escritos periodísticos reflejan la realidad de manera crucial, no tienen un impacto positivo; no convencen ni tienen influencia alguna. Más bien, ambas denuncias inspiran violencia y asesinatos, entre la izquierda y la derecha en torno a la fábrica de Bruno en Las deudas del cuerpo y contra Lila en La niña perdida. La idea de que las palabras pueden vencer la violencia y mejorar las condiciones reales resulta ser una fantasía; la imagen de la competición escolar que se va de madre y termina con lanzamientos de piedras en las calles es, en última instancia, la más verdadera. La promesa de la exposición pública de las malas acciones, de reflejar la vida real en público con la esperanza de efectuar un cambio, nunca se materializa. Las palabras políticas son luchas por el poder, y las palabras políticas verdaderas y bien intencionadas ideadas al alimón entre Elena y Lila no son una excepción.

El amor quijotesco por la justicia

La división de los problemas políticos en lo superficial y lo estéril que encontramos en las novelas napolitanas puede parecer demasiado severa. Seguramente si perseguimos la justicia con seriedad, no para avanzar en la sociedad sino para hacernos más humildes, para comprender y servir al prójimo, nuestra búsqueda será profunda y valiosa.

En la biografía de la filósofa Simone Weil a cargo de Simone Petrement, vemos a Weil al principio intensamente involucrada en los intereses políticos de los estudiantes universitarios de París en la década de 1930. Weil escribe ensayo tras ensayo poniéndose del lado de una facción y en contra de otra. Los sindicatos y los partidos se dividen en fragmentos cada vez más pequeños y encabritados, divididos tanto por siglas y sopas de letras como por sus principios. Weil concibe un deseo por lo auténtico: ser pobre entre los pobres. Resigna de su puesto como profesora de filosofía y pasa un año trabajando en fábricas. Débil y enfermiza, la despiden más de una vez por no cumplir con las cuotas de trabajo. Su escritura adquiere un tono de asombro y humildad. Su interés por el cristianismo, según Petrement, se apodera de ella en este momento.

Leer el relato de Petrement sobre esta enfermiza profesora de filosofía que intenta trabajar en una cadena de montaje despierta tanta admiración como lástima. Petrement cuenta cómo una vez Weil convenció en uno de sus viajes por el campo a un campesino que pasaba por allí para dejarla manejar un arado. Ella lo vuelca y el campesino entra en cólera[157]. Creo que en este preciso momento el lector se da cuenta de cuánto de Don Quijote tiene esa Weil hechizada por las fantasías y obsesionada por la esperanza de autenticidad, incapaz de aceptar su realidad social de maestra de clase media, enferma y con una limitada coordinación entre la vista y las manos. También vemos grandiosidad en su intento de unirse a la lucha de los españoles que luchaban contra Franco, solo para

verse obligada a abandonar el país para recibir tratamiento médico: estamos ante mujer que no sabe lo que es.

Y, sin embargo, el deseo de Weil es profundamente admirable: reconoce la falsedad de los izquierdistas de París y quiere la sabiduría de la pobreza real y el trabajo manual. Sabe que la comunión y la solidaridad no se alcanzan con declaraciones de interés y preocupación, sino mediante una acción compartida. En un momento dado, Weil pide vivir y trabajar con los padres agricultores de un alumno de su escuela, los Belleville. Su incapacidad para trabajar bien y sus discursos dejan perplejos a los Belleville. La señora Belleville escribió lo siguiente sobre ella:

Mi marido y yo nos decíamos: la pobre muchacha, tanto estudio la ha vuelto loca; y nos dio pena de ella; mientras que en realidad éramos nosotros los que estábamos fuera de del lugar que nos correspondía. ¿Pero qué podíamos hacer? Todos los intelectuales que conocíamos establecían barreras entre ellos mismos y los campesinos. Simone Weil derribó esas barreras y se puso a nuestro nivel[158].

Belleville capta tanto el humor quijotesco —Weil está loca— como la nobleza del comportamiento de la joven. Weil está atrapada en un mundo intelectual en el que despunta, pero que está desconectado del sufrimiento de la comunidad que la rodea. La humillación es el precio a pagar por esta conexión. De lo contrario, su único poder reside en las palabras, y las palabras se desconectan de los hechos cuando saltan chispas.

Una parte de nosotros ama el espectáculo de nuestra propia acción y reduce nuestros mejores impulsos a una fantasía narcisista. Tan omnipresente y profunda es esta característica de la naturaleza humana que puede parecer ineludible. Weil nos recuerda a John L. Sullivan, el cineasta protagonista de la película Los viajes de Sullivan, de Preston Sturges (1941)[159]. La película de Sturges esconde en su chiflada comedia una profunda reflexión sobre las formas en que un sincero deseo de hacer el bien puede salir mal.

Sullivan ha amasado una fortuna escribiendo comedias populares. No obstante, en una era de depresión y guerra, le atormenta el fracaso de su trabajo al abordar el sufrimiento de los pobres y marginados. Aspira a producir una película de peso que alegorice la lucha entre el trabajo y el capital. Su círculo de asesores se burla de él por su recién estrenada seriedad y su privilegiado entorno, y decide que debe experimentar la pobreza real por sí mismo. Planea viajar en el tren y estar en comunión por un tiempo con el hombre común falto de recursos, para ver por sí mismo qué se siente al ser pobre.

Sus intentos de experimentar la pobreza son un colosal fracaso. Sus encargados insisten en seguirlo en un enorme vehículo con una cocina totalmente equipada, con un chef, un médico y un equipo de prensa. Se deshace de ellos y hace autoestop en un camión. Emerge para encontrarse de vuelta en Hollywood, y allí se le une un papel romántico interpretado por Veronica Lake. Los aspirantes a vagabundos se suben a un tren que los lleva, hambrientos y sin efectivo, al restaurante de Las Vegas donde los encargados de Sullivan le están esperando. Después de darse un breve último capricho, él y Lake pueden despistar a su personal de apoyo (salvo por un discreto cámara) y ponerse en marcha, esta vez en serio. La narrativa da paso a un montaje de sus experiencias en campamentos en la jungla, refugios infestados de plagas, comidas intragables en comedores sociales y trabajos degradantes. Las imágenes son conmovedoras debido al entorno, pero transmiten una aventura bastante agradable. La preocupación social de Sullivan culmina en lo pintoresco. Cuando la pareja se rebaja a comer de un cubo de basura, se dan por vencidos y regresan a la vida normal.

Al llamar la atención sobre la perspectiva voyeurista de Sullivan, las imágenes de los pobres y desesperados llegan al espectador con mayor efecto. Al propio Sullivan le obsesiona el fracaso de sus esfuerzos por empobrecerse. Después del segundo «rescate» por parte de sus supervisores, se queja: «Tiene gracia cómo todo me sigue trayendo de vuelta a Hollywood... como si una fuerza me dijera: 'Vuelve a tu sitio. No tienes cabida en la vida real, tú, farsante'».

Sturges honra así la inclinación del corazón hacia los pobres y

marginados. Sin embargo, diagnostica su ineficacia con brutal y cómica precisión. Se abre un abismo infranqueable entre los pobres y las clases media y alta con preocupaciones sociales. La preocupación sin conocimiento o experiencia huele a egoísta condescendencia. Pero experimentar la pobreza como una más entre muchas posibles experiencias de aprendizaje no es experimentar la pobreza en absoluto. Frente a este abismo, la preocupación por los pobres se derrumba rápidamente bajo el narcisismo de la narración, y la autoestima gana una fácil victoria sobre el autosacrificio. El equipo de prensa de Sullivan está disponible para traducir sus experiencias en atractivos eslóganes. El deseo de marcar la diferencia se convierte en un deseo de causar sensación.

Sullivan se despide de su aventura con los pobres entregando dinero en efectivo en un último evento mediático. Aquí, el tono de la película cambia dramáticamente de liviano a sombrío cuando se encuentra por primera vez con la pobreza real. Le dejan inconsciente, le roban el dinero y las botas y le arrojan a un vagón de carga. Un tren se lleva por delante al autor del crimen y las botas hacen pensar a la policía que se trata de Sullivan. El propio Sullivan sale del vagón de carga y se pelea con un guarda ferroviario mientras aún está desorientado. Interpretan las protestas relativas a su verdadera identidad como desvaríos y las ignoran, sentenciándole a seis años de trabajos forzosos.

En la temible prisión rural a la que le condenan, Sullivan descubre lo que significa ser pobre y estar indefenso y sujeto a los caprichos arbitrarios de una autoridad coercitiva. Mientras que, en sus anteriores incursiones en la pobreza, su origen de clase alta le hacía ridículo, aquí se manifiesta como un desconocimiento del lugar al que pertenece que provoca represalias violentas y crueles por parte del alcaide. Una iglesia local invita a los prisioneros a ver dibujos animados. En medio de las carcajadas de sus compañeros de prisión, Sullivan llega a comprender el valor que tenía su anterior trabajo. Una vez que un giro final en la trama lo devuelve a su antiguo estado de comodidad y riqueza, renuncia a sus intentos de hacer películas más serias. Concluye: «Todavía queda mucho que decir para hacer reír a la gente. ¿No sabes que eso es todo lo que les queda a algunos? No es mucho, pero es mejor que nada en esta

ridícula caravana».

Es natural sentir repulsión por cómo se resuelve la película. Sullivan usa su estatus social para salir de prisión y regresar al lujo de Hollywood, manteniendo su estilo de vida piscinero haciendo reír a los pobres y desesperados. De todos modos, la idea final de Sullivan es real. Él entiende que su trabajo ordinario por sí solo satisface una necesidad humana crucial. Ha superado el amor por el espectáculo y ha encontrado el valor del servicio en el amor.

Gracias a su afortunado —y, por suerte, breve— escape de la trampa de la falsedad al sufrimiento real, Sullivan descubre que la comedia es una de esas pequeñas cosas humanas totalmente inútiles y, sin embargo, completamente esenciales para cualquier cosa que reconocemos como desarrollo humano. Cuando Sullivan ve a sus compañeros de prisión partirse de risa, advierte que una pequeña fracción de bien se puede abrir paso hasta en los lugares más oscuros, lugares en los que las pequeñas cosas pueden ser las únicas cosas humanas.

No se debe exagerar la diferencia entre las pequeñas cosas humanas y sus equivalentes cultas. Hay diez millones de razones para llevar la comedia, el arte, la música y la vida intelectual al más alto nivel de excelencia disponible. Pero el logro no justifica la práctica: la necesidad humana sí. La música no tiene sentido en un mundo en el que nadie reconoce el valor de las lecciones ordinarias de piano o el canto en armonía, incluso si los músicos altamente capacitados continúan interpretando la mejor música artística. Asimismo, de nada sirve llegar al fondo de los diálogos de Platón si los seres humanos no charlan amistosamente en el lago o cavilan sobre la justicia de las cosas mientras limpian las ventanas. Las pequeñas cosas humanas ponen de manifiesto las necesidades humanas; sin esas necesidades en mente, los grandes esfuerzos se pierden.

El trabajo, el trabajo real, el trabajo que importa, está al servicio de los demás al satisfacer una necesidad humana, una parte del bien humano. Para la mayoría de nosotros, incluidos los pobres, servir a los demás a través del trabajo es la forma más obvia de «transformar vidas en beneficio de la sociedad». Los recolectores de basura no «marcan la diferencia» en el sentido en que se alienta constantemente a los jóvenes de hoy a hacerlo. Nunca aparecerán

en una plataforma de medios importante por su innovadora contribución a la sociedad. Pero la mayoría de nosotros estamos muy lejos de lo que significa vivir en una calle sucia y apenas podemos imaginar lo que significaría confiar en la iniciativa individual para eliminar los desechos domésticos. Recoger basura es una forma de servicio, al igual que producir comedia. Esa comparación debería comenzar a sugerirnos cuán superficial y cuán hostil a los intereses de la humanidad es realmente nuestra noción de «marcar la diferencia».

Vivir de los libros

> Quizá estas mismas palabras encubran todas las cosas que ahora ignoramos, y quién sabe si ese silencio puede conducirnos a ellas.
>
> Dorothy Day, De Union Square a Roma[160]

¿Cómo puede la vida intelectual ayudarnos a servir a los demás? Volvamos a la idea de que el valor de la vida intelectual radica en la ampliación y profundización de nuestra humanidad que trae consigo. Resulta que el efecto humanizador del aprendizaje no parece depender de rutas de investigación o de autores que buscan lo universal humano a expensas de una facción. Comienza con el compromiso profundo de los lectores o de los investigadores con el aprendizaje, su asunción de la responsabilidad de ser transformados por lo que aprenden, su tratamiento del aprendizaje como parte de adentrarse en las profundidades de la vida. En otras palabras, un lector o pensador impulsado por el deseo de lo más importante y mejor —lo que he llamado la virtud de la seriedad— encontrará el núcleo de lo humano incluso en libros con una visión parcial. Es la virtud de la seriedad la que permite que nuestro pensamiento y aprendizaje moldeen nuestra vida moral y nuestra vida con los demás. Sin ella, la vida intelectual corre el riesgo de caer en la superficialidad, el conformismo y la complicidad con el mal.

Me falta un argumento para apoyar la idea de que la virtud de la seriedad es suficiente para moldear el pensamiento de uno hacia formas de servir a los demás, pero tengo un ejemplo: Dorothy Day, la católica estadounidense conversa y cofundadora con Peter Maurin del Movimiento del Trabajador Católico. Day aprendió por su propia cuenta a amar a la humanidad y a vivir en consecuencia a través de la lectura seria y el intento constante de vivir lo que

leía[161].

Day se crio en Chicago en el seno de una familia de clase media. A través de una intensa vida intelectual de amplia lectura y reflexión, experimentó primero una conversión al socialismo y algunos años después una conversión al catolicismo. La espiritualidad católica que vivía se basaba en la pobreza voluntaria: las comunidades que fundó practican la hospitalidad hacia todos, albergan a muchas personas sin hogar y sobreviven en gran parte gracias a las donaciones. Day se esforzó por minimizar en la mayor medida posible cualquier diferencia práctica entre los huéspedes pobres de las «casas de hospitalidad» y sus voluntarios de clase media. Así también practicó una forma de profecía: habló en contra de la bomba atómica por principio y se negó a cooperar con los ejercicios de defensa civil de la década de 1950, ejercicios diseñados para habituar al público al uso de armas nucleares. A pesar de su cegadora verdad moral, la argumentación en contra de las armas atómicas y nucleares nunca llegó a calar en la política, por lo que sus esfuerzos carecieron de impacto político; eran una forma de testimonio cristiano por sí mismo.

Day le dijo a su biógrafo Robert Coles que quería que se la recordara por dos cosas: sus conversaciones con sus invitados, a quienes llamaba sus «maestros», y su amor por los libros:

Otra cosa: me gustaría que la gente dijera que «¡de veras amaba esos libros!». Siempre le digo a la gente que lea a Dickens o Tolstoi, o que lea a Orwell, o que lea a Silone. Podría ser uno de tus profesores, aunque no soy buena para analizar esas novelas. ¡Quiero vivir de ellas! Ese es el «sentido de mi vida» [cita la pregunta de un estudiante]: estar a la altura de la visión moral de la Iglesia y de algunos de mis escritores favoritos[162].

La afirmación de que el sentido de la vida reside de alguna manera en el amor a los libros resulta extraña en boca de una activista de toda la vida. ¿Qué podría querer decir?

Sus dos autobiografías la describen leyendo constantemente desde la infancia: «Nunca me enfrascaba en uno solo, sino en una docena. Estaba hambrienta de conocimientos y devoraba un libro tras otro»[163]. La transformaron especialmente dos novelistas socialistas de principios del siglo XX, Upton Sinclair y Jack London; y a lo largo de sus escritos menciona a Tolstói, Dostoievski y Dickens, tres novelistas que escribieron con una intensa conciencia de la condición de la pobreza. En su primera autobiografía recordaba el efecto que le causaron estas novelas:

Cuando mis lecturas me hicieron especialmente consciente de las diferencias de clase, solía abandonar la belleza y la tranquilidad del parque para bajar por North Avenue atravesando los barrios más pobres de la zona oeste, donde contemplaba el desaliño de las mujeres y a los niños greñudos, y pensaba en la pobreza de aquellos hogares en contraste con la riqueza de las orillas del lago. Ya entonces quería hacer algo. Deseaba escribir libros que convencieran a miles y miles de lectores del injusto estado de las cosas[164].

Hay una franqueza casi sobrenatural en la interacción con los libros que Day describe aquí. Ella lee sobre algo y sale a observarlo. Con el tiempo, los libros la abren a la realidad a través de las palabras y los autores. Es por esta razón, creo, que se refiere a los libros como «compañeros» y compara su vida entre libros con su vida entre los seres humanos con los que convivía.

Y, sin embargo, su lectura podría haber ido en diferentes direcciones. Un lector de Sinclair, London o Dickens podría refugiarse en vacías charlas vacías de autobombo sobre la injusticia de las cosas. Tal discurso encontraría una audiencia acogedora entre la clase media liberal de Nueva York o Chicago, como bien sabe Day. O los libros podrían haber quedado como meras distracciones, ociosas formas de entretenimiento.

Day es una escritora comprometida con el aliento y el ánimo, que no está dispuesta a hablar mal de nadie, ni siquiera de sí misma antes de su conversión. Sin embargo, en su autobiografía De Union Square a Roma, Day describe el uso de la lectura para escapar de un sentimiento de profunda depresión, en el que siente que le «invaden el terror y la oscuridad de la vida y de la muerte»:

Por la noche leí con desesperación, intentando rescatarme a mí misma del muro de silencio en el que me parecía estar encerrada.

Sin embargo, esto me hace comprender que muchas veces hablar es un modo de escapar de hacer cualquier cosa. Hablamos y hablamos para ocultar nuestros sentimientos y para escondernos a nosotros mismos y esconder ante los demás nuestra propia futilidad.

Naturalmente, a veces la conversación está llena de vida y me levanta el ánimo, igual que algunos libros. Me ayuda a vislumbrar el significado de las cosas y me saca de la rutina en que deambulo. Un renovado deseo de conocimiento me incita a buscarlo. Pero el problema de estas conversaciones es que no suelen ser espontáneas. Algunos amigos míos liberales, por ejemplo, quedan los sábados por la tarde o las noches de los jueves; la pequeña multitud que se reúne se siente parte de un grupo y la conversación a menudo me resulta pretenciosa y autosatisfecha.

Esta exaltación de la elocuencia oculta el hecho de que en este mundo hay millones de personas que sienten y, de alguna manera, siguen actuando valerosamente aunque no sean capaces de hablar o razonar con brillantez. Quizás estas mismas palabras encubran todas las cosas que ignoramos, y quién sabe si ese silencio puede conducirnos a ellas[165].

El sentirse vacía la impulsa a leer para distraerse, un impulso que compara con la conversación de autocomplacencia que a veces disfruta con sus amigos liberales. Ella juzga imprudente protegerse de u ocultar los sentimientos de tristeza, inferioridad y «futilidad», sugiriendo que es mejor enfrentarse a ellos con valentía, como

incluso la gente común y poco elocuente es capaz de hacer.

San Juan de la Cruz describe las capacidades humanas de recordar, comprender y querer como «profundas cavernas del sentido»[166], cuevas infinitamente profundas que solo Dios puede colmar. Pero dice que la presencia del menor «afecto de criatura» en ellos, el menor apego a una cuestión relacionada con los sentidos, hace imposible la conciencia de este vacío. De modo que el ser humano con cualquier apego no añorará lo que puede colmarlo: «porque en esta vida cualquier bagatela que les quede en ellos basta para tenerlos tan entorpecidos y fascinados que ni son conscientes de su pérdida ni echan de menos las inmensas bendiciones que pueden recibir, de modo que no pueden recibir estos bienes que pueden ser suyos, ni son conscientes de su propia capacidad»[167]. San Juan indica que es sumamente doloroso percibir el vacío de la mente, la indeterminación sin fin de la propia capacidad de recibir, recordar y comprender. El incentivo para llenarse de «bagatelas» es evidente. Argumenta, por el contrario, que la magnitud del dolor que uno siente por el vacío interior es una medida de la alegría de la que somos capaces cuando estamos llenos de Dios.

Así como el movimiento ascendente de Day, estimulado por el amor por el aprendizaje, corre el riesgo de colapsar en una superioridad petulante, también su movimiento descendente hacia la pobreza corre el riesgo de convertirse en una especie de búsqueda de emociones. Cuando preguntamos a Day qué aspecto de su niñez la lleva al activismo en la Iglesia católica, no es exagerado ver un anhelo de comunión con los demás, especialmente con los pobres. Pero le preocupa que se mezcle con motivos menos honorables:

Ese anhelo de estar con los pobres, los humildes y los abandonados, ¿no iría mezclado con el torpe deseo de unirme a los disolutos? Mauriac se refiere a este orgullo y a esta hipocresía sutiles: «Existe una hipocresía peor que la de los fariseos: el cubrirse con el ejemplo de Cristo para ceder a la propia lujuria y buscar la compañía de los disolutos»[168].

Day llama a este deseo en otras partes de su obra «orgullosa humildad», y parece referirse principalmente al deseo de escapar de las prohibiciones convencionales contra el sexo o las drogas. Pero me pregunto si también tiene en mente otro peligro al preocuparse por la búsqueda de emociones entre los pobres. La búsqueda de emociones —lo que he dado en llamar el amor por el espectáculo— se encuentra en los pasajes más espeluznantes de Sinclair o London. ¿Es solo el amor a los pobres lo que nos mueve a buscar saber cómo los trabajadores pierden regularmente sus vidas en máquinas de salchichas, o que las ratas maten y se coman a un niño en los mataderos de Chicago, como describe Sinclair en La jungla? Estas historias pueden reflejar la realidad, pero pueden atraernos más por que nos fascinan los detalles que por amor a la humanidad. Puede que visitemos a los presos por compasión hacia ellos, pero también podemos emocionarnos con el drama, el ruido metálico de los barrotes, o el mal olor de la cafetería. Day no se detiene en estas partes más oscuras del alma humana, pero sabe que están ahí. ¿Por qué otra razón se la incita a una mayor autenticidad, a una mayor identificación entre ella y los pobres a los que sirve? ¿Por qué es necesaria una segunda conversión?

Según el relato de Day, su conversión católica, al igual que su conversión al socialismo, se efectúa en parte a través de los libros. Entre los libros que rondan su vida incluso antes de convertirse al catolicismo está la Biblia, especialmente los salmos. Ella se describe leyendo la Biblia la primera vez que pisó la cárcel por una protesta sufragista: «¿Cómo puede haber alguien que conozca la aflicción y la felicidad humanas y no reaccione ante estas palabras? 'Desde lo más profundo te invoco, oh Señor…'»[169]. Lo que le impresiona es la humanidad de los salmos, su gozo y su dolor humanos. En este relato, las palabras de la página la golpean de la misma manera que la golpean los otros seres humanos que están entre rejas. El Salmo no solo muestra la humanidad de la gente del pasado; llega al aquí y al ahora. Ella continúa explicando cómo las palabras del salmo la conectaban con sus compañeros de prisión:

Durante aquellos tediosos primeros días de aislamiento en la cárcel, los únicos pensamientos que aportaban consuelo a mi alma eran

esos versículos de los salmos que expresaban el temor y la miseria del hombre sumido repentinamente en la aflicción y el abandono. La soledad, el hambre y el hastío agudizaban mi sensibilidad hasta tal punto que, además de mi propio dolor, sufría también el de quienes me rodeaban. Dejé de ser yo: era el hombre. Dejé de ser una joven radical que perseguía la justicia para los oprimidos: era el oprimido. Era esa drogadicta que gritaba y se revolvía en su celda, golpeándose la cabeza contra el muro. Era esa ratera cuya rebelión le había valido el aislamiento. Era esa mujer que había acabado con la vida de sus hijos y asesinado a su amante.

Me rodeaban las tinieblas del infierno. Me envolvía todo el dolor del mundo. Como quien ha caído en un foso. La esperanza me había abandonado. Era esa madre a cuya hija habían violado y asesinado; era la madre que había dado a luz al monstruo culpable de ese crimen; era incluso ese monstruo y en mi corazón estaba contenida toda aberración[170].

Su dolor en solitario confinamiento y las palabras del salmo abren a Day a una participación en lo ampliamente humano, la suerte compartida de los seres humanos. Se identifica con otros reclusos, compartiendo sus miserias. Paradójicamente, encuentra en soledad ese sentido de unión con los demás, sin comunicación directa con nadie.

El habitual estilo de escritura de Day es de una humildad fría y práctica; el drama emocional que se muestra aquí es raro. En consecuencia, justo después de este pasaje, se disculpa por haber dado un poco de rienda suelta a sus emociones e incluso por su aparente exageración. Explica que la mayoría de las personas se protegen a sí mismas del sufrimiento de los demás, y que, al haber «aceptado la necesidad y la pobreza como el camino por el que transitar en esta vida» ella se ha vuelto susceptible a esos sufrimientos[171]. Sospecho que Day rompe con su tono habitual aquí porque está revelando una parte esencial de su vida interior. Ella revela su sentido de unidad con el corazón sufriente de la raza humana, y cómo esa unidad viene mediada por las palabras, por los libros, así como por la realidad vivida que los libros la incitaron a buscar.

Los salmos continúan obsesionando a Day un poco más tarde, cuando trabaja como enfermera y todavía es atea, aunque ocasionalmente asiste a los servicios de la iglesia: «Un día me dije a mí misma mientras estaba allí arrodillada que tendría que pararme a pensar, cuestionar mi propia posición: '¿Qué es el hombre, para que te acuerdes de él, oh Señor?' ¿Para qué estábamos aquí, qué hacíamos, cuál era el sentido de nuestra vida?»[172]. Aquí Day no está solo sintiendo, sino también pensando y cuestionándose cosas. El salmo ha formulado una pregunta universal, una pregunta humana, que Day entiende como algo que debe tomarse en serio en la vida real. Una vez más, su pensamiento y su cuestionamiento podrían haber tomado rutas alternativas: podría haberse preguntado cuál es la palabra hebrea para decir «consciente», o cómo funcionaban los salmos en la antigua práctica litúrgica judía. Estas indagaciones podrían haber producido una satisfactoria sensación de conocimiento, pero no serían del todo serias, ciertamente no tan serias como la mudable forma de su vida.

Una vez que adquiere notoriedad la búsqueda de lo humano y lo general de Day —búsqueda que facilitan los libros—, se vuelve obvio que sus escritos autobiográficos rebosan de pasajes similares:

Durante mucho tiempo pensé que no podría tener un hijo. En un libro que leí hace años en la escuela, Silas Marner, en el que se expresaba el dolor de una madre despojada de su hijo, se expresaba también mi dolor por no tenerlos. Hace unos meses volví a leerlo, deseando un hijo con todo el corazón[173].

Day frecuentemente subraya sus sentimientos y experiencias como ordinarios, como universales, como humanos. Cuando describe su trabajo como enfermera durante la Primera Guerra Mundial, señala la amplitud de la experiencia: «cuidar de los enfermos directamente, lo que deleita el corazón de toda mujer»[174]. O resume sus experiencias de manera general, introduciendo la narrativa principal en su primera autobiografía: «Al fin y al cabo, mis experiencias son más o menos universales. Todos conocemos el dolor, la tristeza, el arrepentimiento, el amor. Son cosas más fáciles

de llevar cuando recordamos su universalidad, cuando recordamos que todos somos o podemos ser miembros del Cuerpo Místico de Cristo»[175]. Day aquí se refiere a la doctrina católica de que los miembros de la Iglesia constituyen el Cuerpo Místico de Cristo. Cada miembro comparte el sufrimiento de los demás al compartir el sufrimiento de Cristo mismo y así participar en el acto redentor de Cristo que sigue en curso. En sus autobiografías habla de la versión de esta enseñanza que se encuentra en la izquierda radical, a la que se convirtió al principio. Una segunda estancia en la cárcel le recuerda las palabras del líder sindicalista Eugene Debs: «Mientras haya una clase inferior, yo pertenezco a ella; mientras haya criminales, yo soy uno de ellos; y mientras haya un alma en prisión, yo no soy libre»[176]. El deseo ardiente que aparentemente moldea la vida de Day es vivir lo más profundamente posible en la gran comunidad de la humanidad, compartir los sufrimientos de cualquiera que sufra.

Day describe la continuidad entre sus dos conversiones como resultado del amor a los pobres, del amor a la humanidad: «Dios me ha enseñado cómo conocerle amando sinceramente a los pobres. Cuando pienso en lo poco que he hecho, me siento henchida de esperanza y de amor hacia quienes se han entregado a la causa de la justicia social»[177]. La conmiseración hacia los seres humanos que retrata en los libros se ha transferido a personas reales, no automáticamente —ya que, de nuevo, estaba abierta a vías alternativas—, sino debido a su profunda reflexión sobre su propia vida y la vida de los otros, pensamiento impulsado por sus deseos más profundos. Su amor por la humanidad ha cambiado su visión del mundo de una preocupación exclusiva por la justicia aquí y ahora a la dependencia de Dios y la unión con Él.

El humanismo de Day la lleva también a estudiar a William James. Ella deja claro que fue Las variedades de la experiencia religiosa[178] de James, más que la literatura piadosa empalagosa que encontró en otros lugares, lo que allanó el camino a su conversión católica[179]. Tal vez ella se opusiera a su dulzarronía, o quizás también es que la literatura piadosa era estrecha de miras y faccional, escrita en una especie de jerga que solo los iniciados podían entender.

El trabajo que James presenta en Las variedades consiste en un

serio intento de encontrar lo que es generalmente humano en los diversos tipos de experiencia religiosa. Por lo tanto, espera recoger los frutos morales de la devoción religiosa en una época en la que considera que la creencia en entidades sobrenaturales es imposible. Examina cuidadosamente las experiencias de los creyentes y determina que la «erradicación del yo» que considera central para la moralidad no requiere de una experiencia dramática, y ciertamente tampoco religiosa. Los rasgos de la experiencia religiosa, incluso el ascetismo y la pobreza voluntaria, son caminos generales hacia formas humanas de excelencia, y pueden desarrollarse tanto en una época atea como en una religiosa.

Así como Day pasa de la división en facciones de Sinclair o London a un humanismo amplio y que se basa en la experiencia, también pasa del humanismo ateo de James a un humanismo católico religioso. En ambos casos, a ella la sostiene y la atrae lo universal, el deseo de comunión con todos los seres humanos. El enfoque humanista de James le permite ver la religión como una forma de pertenecer a la humanidad en lugar de elevarse por encima de ella. Day es una lectora libre, que no elude la responsabilidad de leer ni de aprender, buscando el conocimiento de la vida humana y dejándose cambiar por lo que comprende.

El propósito del mundo interior

He argumentado que la vida intelectual propiamente entendida cultiva un espacio de retiro dentro del ser humano, un lugar en el que tiene lugar una verdadera reflexión. Damos un paso atrás en las preocupaciones de beneficio práctico, personal o público. Nos retiramos a habitaciones pequeñas, literales o internas. En el espacio de retiro consideramos cuestiones fundamentales: en qué consisten la felicidad humana, los orígenes y la naturaleza del universo, si los seres humanos son parte de la naturaleza, y si es posible y cómo crear una comunidad verdaderamente justa. Del espacio de retiro emergen la poesía, las matemáticas y una sabiduría destilada que se articula en palabras o se manifiesta silenciosamente en la acción. El espacio de retiro es un lugar de escape: el prisionero, la persona que trabaja, la madre asediada, todos encuentran en el trabajo del intelecto una dignidad que de otro modo vulneraría su entorno.

Anteriormente señalé los hermosos ejemplos que muestran el impacto de los movimientos de las bases intelectuales que describe Jonathan Rose en La vida intelectual de las clases trabajadoras británicas. Los trabajadores de Rose cultivan un mundo interior que no está sujeto al poder de aminoramiento de la pobreza: es una fuente de perspicacia y comprensión, y una fuente de dignidad a la que las circunstancias impiden el acceso. Así lo expone la historia de aprendizaje del hilandero de algodón Charles Campbell (n. 1793):

El amante del aprendizaje, por muy estrechas que sean sus circunstancias o por dura que sea su condición, tiene una fuente de placer dentro de sí mismo con la que el mundo ni siquiera alcanza a soñar […]. Quizás está resolviendo un problema de Euclides o flotando con Newton por el sistema planetario y empeñándose en

descubrir la naturaleza y las propiedades de esa atracción invisible por la cual la mente Todopoderosa ha sometido la materia inanimada a leyes que se asemejan a las operaciones de la inteligencia. O quizás contempla el principio de la vida animal y explora los intrincados laberintos de los fenómenos fisiológicos al descender de la armonía de las esferas […]. Siguiendo los pasos de Locke y Reid, rastrea los orígenes de sus propias ideas, sentimientos y pasiones: o […] despliega las alas de su imaginación y consuela a su mente cansada en los deliciosos jardines de la clásica musa de la poesía y la música[180].

La vida intelectual proporciona un escape en el sentido de que está más allá de las «circunstancias estrechas», pero ese escape es nuevamente una huida hacia realidades que quedan más allá de nosotros mismos: el comportamiento animal, la astronomía y la mecánica de la vida interior. La materia que el intelecto tiene por objeto no presenta límites: busca con avidez la totalidad de todo. La noción de poseer de algún modo el mundo entero dentro de uno mismo fue lo que llevó a Platón y Aristóteles a pensar en el intelecto como algo divino, como algo que ofrece los mayores estadios a las que puede llegar un ser humano.

Pero el empleo que hago del libro de Rose para ilustrar mi propia tesis sobre la separación de la vida intelectual de la política es un poco deshonesto, o al menos irónico. Rose pretende mostrar la utilidad social del estudio y del trabajo que se desarrolla con la mente: los movimientos de las bases intelectuales que describe eran también movimientos de liberación política. La lucha por el desarrollo intelectual de los trabajadores fue parte integral del movimiento laborista en Gran Bretaña y movimientos similares en Estados Unidos. Y, sin embargo, es imposible leer los testimonios mismos sin ver que la vida intelectual importaba a estas personas independientemente de su eficacia política. Tomemos como ejemplo a Alice Foley, una trabajadora socialista de una fábrica de algodón (n. 1891), que escribe sobre cómo su nueva vida intelectual la radicalizó:

[Un antiguo trabajador agrícola] odiaba el sistema industrial y había encontrado la liberación al operar una huerta al borde de los páramos donde podía hacer uso de un poderoso telescopio erigido en sus tierras. En el interior ofrecía espectáculos de linterna mágica de los cielos y sus constelaciones, y en las noches claras nos invitaban a ver los anillos de Saturno, la belleza de la Vía Láctea o los cráteres y los valles de la luna. Tras observar cuidadosamente estos objetos, se volvió hacia nosotros solemnemente: «Mirad, muchachas, ¿no es un lugar maravilloso, un universo estupendo, y aun así desperdiciamos nuestras vidas en guerras y rencores mezquinos?». De jóvenes mirábamos, inclinados a reír; luego vino un momento de asombro silencioso cuando la percatación de «la noche revestida con la belleza de mil estrellas desfavorables, la inmensidad de la noche y su vacío» se filtró en nuestro entendimiento[181].

Quizás la radicalización de Foley incluía la adquisición de nuevas creencias sobre apetecibles resultados políticos y sociales. Pero partía de la contemplación de cosas que nada tenían que ver con la política, cosas en sí mismas completamente inútiles, aunque dentro de las cuales era posible encontrar una especie de humanidad más plena que la que ofrece la vida ordinaria. Y, sin embargo, seguramente mirar al cielo no determinó el destino como socialista de Foley. Ser libre de pequeñas y grandes utilidades, de un entorno incoloro, del menoscabo humano que ofrecen determinados roles sociales… esta libertad es el fundamento de una gran variedad de posibilidades humanas.

Libertad y aspiraciones

¿Debe considerarse engañoso y superficial todo uso del intelecto con un propósito social? ¿deberíamos emular la pura inutilidad del Sócrates de Aristófanes, eligiendo proyectos intelectuales que seguramente no proporcionarán ningún bien a nadie por miedo a parecernos a Estrepsíades o Elena Greco en sus peores intentos de medrar?

Es cierto que, si apreciamos mucho la libertad de un fin egoísta y la esperanza impulsada por la agenda, la encontramos más fácilmente donde nuestros intereses están menos en juego; pongamos por ejemplo en el estudio de las matemáticas antiguas o en la investigación filosófica de la naturaleza del tiempo. Así también, la investigación real puede ser imposible cuando nuestras preocupaciones e intereses están cerca de la superficie, cuando nuestros pensamientos se han quedado paralizados debido a la ansiedad que genera un amplio y flagrante desacuerdo. A veces imaginamos que el trabajo intelectual puede abrir un espacio para la conversación y la comunión sobre temas candentes, pero tales intentos rara vez tienen éxito.

El uso social de la vida intelectual radica en su cultivo de formas más amplias y ricas de ser humano, en la configuración de nuestras aspiraciones y nuestras esperanzas para nosotros mismos. Es obvio y se ha señalado en muchísimas ocasiones que la literatura amplía las miras: simpatizamos en nuestra imaginación con seres humanos diferentes de nosotros, personas de diferentes razas, géneros, religiones, épocas y lugares. Pero lo mismo ocurre con las matemáticas y la ciencia. Pensar científica y matemáticamente forma parte, con toda seguridad, de lo que es ser humano; al estudiar estos temas, especialmente a través de los pensadores del pasado, vemos desde dentro magníficas y extrañas posibilidades humanas y modos de comprensión.

Cuando digo que la vida intelectual cultiva nuestras aspiraciones, no quiero decir que amplíe nuestro abanico de opciones profesionales, aunque por supuesto que puede hacerlo. Puede que descubramos el deseo de ser bombero o guardabosques mientras damos rienda suelta a nuestro amor por el aprendizaje. Puede que decidamos dejar todo atrás para instalarnos en una choza en el campo, cultivando verduras, rezando y ofreciendo consejos espirituales cuando nos los pidan. Pero las aspiraciones humanas tienen un alcance más profundo y más amplio que nuestra vida exterior. Aspiramos a formas de ser: a ser sabios o amables, disponer de un amplio entendimiento, permanecer firmes en la verdad, humildes en el éxito, ingeniosos en la adversidad. Albert Schweitzer, que abandonó una brillante carrera religiosa y musical para brindar atención médica a los pobres en África, señalaba que no todos tienen la oportunidad de tomar una decisión tan dramática y costosa[182]. Pero cualquiera que esté provisto de las necesidades básicas de la vida puede aspirar al esplendor de la humanidad, incluso si su esplendor individual no es ampliamente conocido o reconocido.

El cultivo de los modos de aspiración humana debe emprenderse libre y espontáneamente; se debe dejar que el intelecto nos guíe adonde nos lleve, independientemente de cuáles pensáramos que eran nuestras metas cuando comenzamos. Cuando el joven Agustín sale en busca de la sabiduría, no imagina sacrificar a su novia o su carrera en la retórica. El intelecto proporciona una intrínsecamente impredecible guía para la vida, una con su propia integridad e independencia. Si está totalmente subyugado a los intereses económicos, ya sean personales o públicos, racionalizará las agendas preexistentes en lugar de remodelarlas. Si se somete a la búsqueda de la justicia, las agendas pueden ser más atractivas para algunos, pero el resultado será el mismo. La agenda política prevalecerá, nos confundirá, y nos hará más difícil evaluar nuestros propios principios, comprender mejor y con más profundidad qué es la justicia, e identificarla, así como las situaciones en las que se esta se viola con claridad delante de nuestras propias narices. El sometimiento del intelecto establecerá una jerarquía de expertos morales que instruirán a otros en verdades parciales. Esta es la razón por la que la vida intelectual se resiste a quedar subordinada a objetivos menores como la riqueza, la ambición, la política o el

placer. Si no dejamos que la vida intelectual descanse en su espléndida inutilidad, nunca dará su fruto práctico. Asimismo, de nada sirve la lucha por una sociedad justa si el precio a pagar es el fruto de la justicia.

El mundo del aprendizaje y el reino de la opinión

> Estoy en completo desacuerdo con el espíritu de estos tiempos porque está lleno de desdén hacia el pensamiento.
>
> Albert Schweitzer, De mi vida y pensamiento

El ejercicio del amor por el saber es una forma de vida interior; requiere retirarse del afán de riqueza y estatus, de la política y de la búsqueda de la justicia. Gracias a su carácter recogido e introvertido, su belleza resplandece en circunstancias difíciles: el aminoramiento que ofrecen roles sociales dados, el fracaso que nos socava al engancharnos a los engranajes de lo que se considera éxito, la opresión y el encarcelamiento, el infundir la vida social con falsedades egoístas. Todo deja al descubierto a un ser humano que no se reduce a sus aportes económicos, sociales o políticos.

Nuestras circunstancias externas redundan en nuestras motivaciones internas: un entorno social conformista apela a nuestro propio deseo de encajar socialmente; un ambiente competitivo alimenta nuestros deseos de alcanzar el éxito, honores, riqueza y estatus; la pobreza, la privación o la opresión provocan en nosotros un deseo de que nos abrume el sufrimiento físico o psicológico, o de minimizar ese sufrimiento cooperando con nuestros captores u opresores. Así también una cultura saturada de espectáculos apela a nuestro deseo de experimentar por experimentar, de morar en la superficie de las cosas, de buscar una falsa comunión con los otros que consiste en ser mutuamente espectadores y espectáculo. Podemos retirarnos del mundo, por así decirlo, y entrar en un reino de búsqueda de emociones vacías.

Al principio parecía que la vida intelectual era una especie de salida: un retiro a la habitación oculta; un retiro al claustro de la oficina de patentes, los muros de hormigón de la prisión, el desierto del corazón. Pero los amantes del aprendizaje, de hecho, buscan la realidad, cada vez más y más realidad. Imbuidos de seriedad, buscan llegar al fondo de la vida, a la felicidad, al gozo de la verdad, o simplemente a la verdad, si no hay gozo en ella. Lila Cerullo está más conectada con el mundo, entendido ahora como el mundo real, que sus violentos vecinos, que ganan territorio y eliminan sin descanso a sus rivales. Pretenden tener el control; buscan conquistar la muerte permaneciendo un paso por delante de ella, mientras que Lila reflexiona y ama y sabe que estas acciones son lo único que importa.

¿Es la inmersión en «el mundo» en nuestro sentido original, el lugar de la búsqueda de estatus y riqueza, al final muy diferente de la compulsión de ver combates de gladiadores o de dedicar la vida a las redes sociales? Lo es, porque la realidad tiene una mejor oportunidad de abrirse paso. Podemos comenzar un trabajo por prestigio y descubrir que sirve a una necesidad real en nuestra comunidad, un servicio que encontramos gratificante. Podemos mirar a los ojos de nuestra mujer florero —o marido florero— y, de repente, reconocer la valía y la profundidad de otro ser humano. Podemos ingresar en la vida académica para engrandecernos y humillar a nuestra familia, pero podemos enamorarnos de nuestro tema por el camino, o de la forma en que el tema afecta a nuestros estudiantes. El mundo de nuestra experiencia nos expone a bienes reales, pero requiere de un esfuerzo constante para verlos claramente y buscarlos con eficacia. El peligro de la ambición no es tanto el egoísmo como la superficialidad, la emoción del reconocimiento, la alegría de ganar favor, el placer de causar sensación. Las emociones pueden retenernos en las superficies, impidiéndonos alcanzar los bienes reales que se encuentran más allá de ellas.

Nuestras «opinionizadas» universidades

> La educación no es tal como proclaman algunos que es. En efecto, dicen, según creo, que ellos proporcionan ciencia al alma que no la tiene del mismo modo que si infundieran vista a unos ojos ciegos […]. Nuestro diálogo muestra que […] del mismo modo que el ojo es incapaz de volverse de las tinieblas a la luz, sino en compañía del cuerpo entero, así también aquel órgano, y con él el alma entera, apartándose de lo que llega a ser, debe volverse hasta que sea capaz de sostener la contemplación del ser y de lo que es más luminoso en el ser, que es lo que llamamos bien.
>
> Platón, La República

Si la vida intelectual implica esencialmente ir más allá de la superficie, cuestionar las apariencias, anhelar más de lo que es evidente, entonces no tiene casi nada que ver con lo que comúnmente se denomina «conocimiento»: la absorción de opiniones correctas. Y, sin embargo, nuestras instituciones intelectuales contemporáneas trafican con opiniones correctas: las opiniones correctas sobre literatura, historia, ciencia o matemáticas. De ahí la universalidad de las viñetas tipográficas que se muestran en clases universitarias y de cuya memorización temporal depende la obtención de una calificación superior a la media. De ahí también el énfasis administrativo en los resultados del aprendizaje; de ahí la politización de todo, la reducción del aprendizaje a sus resultados sociales y políticos.

Mis correligionarios, católicos específicamente y cristianos en general, también han caído en la trampa de educar a base de opiniones: divididos por la ansiedad que genera la hostil cultura colectiva o por los conflictos dentro de sus filas, cada uno se

atrinchera en su propia facción y recurre a la rígida difusión de las enseñanzas de las facciones. De esta manera, reducen la indagación seria y el desarrollo intelectual a la catequesis y la evangelización a través de sencillos esquemas de Powerpoint. La agenda educativa se establece más por objetivos políticos generales —cada facción tiene los suyos—, que por los fundamentos de la vida espiritual. Enseñamos argumentos que se justifican a sí mismos en lugar de los lazos humanos comunes en los que se fundamenta la persuasión. Necesitamos recordarnos a nosotros mismos que el cristianismo tiene algunos elementos básicos y ofrece la perspectiva de un crecimiento libre, vasto e indefinido en comprensión y santidad. La enseñanza cristiana tiene menos de lago artificial que de manantial inagotable.

El auténtico amor por el aprendizaje no es propiedad exclusiva de los cristianos, por supuesto. He subrayado aquí lo que podría llamarse el amor natural por el aprendizaje, el amor por aprender que pertenece a todos los seres humanos por naturaleza, que proporciona un bien natural, que a su vez puede ser elevado por la gracia. Que esta elevación sea posible debe inspirar a los intelectuales cristianos a promover ampliamente el amor por el saber, de acuerdo con el viejo lema de que la gracia se edifica sobre la naturaleza.

Así también en las instituciones seculares, mucho de lo que cuenta como educación en la escena contemporánea es el cultivo de opiniones correctas. Una parte es la tan criticada educación que apoyan los activistas progresistas, educación que busca principalmente resultados sociales y políticos en lugar del cultivo de seres humanos libres y reflexivos. Otra es el reflejo conservador del activismo progresista. La difusión de opiniones correctas sobre el libre mercado o la libertad económica, de nuevo con miras a obtener resultados políticos amplios.

En reacción al generalizado estrechamiento ideológico de la educación, los liberales de la vieja escuela promueven la diversidad de puntos de vista, el intercambio civilizado de opiniones diferentes. Y hasta esta escuela venera al mismo becerro de oro que las demás: opinar, tener un punto de vista. Formarse una opinión tiene tan poco que ver con la investigación como la corrección tiene

que ver con el conocimiento de la verdad. Por lo tanto, la promoción de la diversidad de puntos de vista es casi tan superficial y deshumanizadora como las formas de adoctrinamiento que pretende reemplazar. Cuando debatimos un tema dado, ideamos racionalizaciones aún más efectivas para apoyar lo que ya creemos. Pocas veces un debate suscita una seria zambullida hacia las profundidades de las cosas; no, en todo caso, con la eficacia de un buen libro, una cuestión humana fundamental o una conversación intensa y abierta. La selección de puntos de vista no implica ni puede sustituir la virtud de la seriedad.

El intercambio civilizado de opiniones puede crear una fachada de tolerancia, pero no requiere de una reflexión seria. Las opiniones rara vez cambian. Tampoco, cuando lo hacen, su cambio es necesariamente el signo de dedicación intelectual. Las opiniones las fija una red de impulsos de miedo y ambición que dirigen parámetros sociales. Cambiamos de opinión cuando cambiamos de camarilla, de círculo social. En el nivel de la opinión, nuestro poder de razonamiento opera hacia atrás para justificar elecciones predeterminadas. Nuestro mundo social es nuestra zona de confort intelectual. Romper sus ataduras, como para aprender algo de verdad, precisa de una especie de violencia intelectual: el dolor que nos infligen un libro tortuosamente realista, una pregunta sin respuesta, o la presencia de un ser humano inteligente cuya orientación es diferente a la nuestra.

Cualquier lector de La República de Platón recuerda que el reino de la opinión se compara con una caverna sombría, y que se necesita una difícil y dolorosa conversión para comenzar un verdadero trabajo intelectual. El camino de las sombras a la luz comienza por enfrentarse a cuestiones fundamentales. ¿Qué hace que una comunidad sea justa? ¿Existe un orden en el mundo natural? ¿Qué son los objetos matemáticos? ¿Es un ser humano más como una bestia o como un dios? Preguntas como estas hacen añicos las opiniones y nos obligan a entablar una conversación real con las voces del pasado y entre nosotros.

Nuestras instituciones educativas, tal como son, dedicadas a la transmisión, en gran medida anónima, de opiniones correctas o al intercambio de ideas que no llegan a cuestiones fundamentales, han

optado por atajar los lazos profundos de la unidad humana mediante la búsqueda de lo estrecho, lo superficial, lo político y lo divisivo. De esta manera cercenan la insatisfacción necesaria para cultivar aspiraciones, conformándose en cambio con la satisfacción a corto plazo de sostener una opinión.

Un libro excelente, al igual que hace una cuestión fundamental, nos confunde. Admiramos a Don Quijote y nos parece al mismo tiempo ridículo y entrañable. Despreciamos a Fanny Price, la protagonista de Mansfield Park, mientras nos vemos obligados a reconocer su virtud. Adentrémonos en las profundidades del pasado y procuremos no saltar en seguida a juzgar culturas ya perdidas repletas de maldad. El dueño de esclavos y el nazi se muestran humanos, y comenzamos a vernos en ellos, a preguntarnos en qué tipo de maldad podemos estar envueltos.

Mientras que la buena literatura o la investigación histórica ponen a prueba nuestras simpatías, las matemáticas o la ciencia nos enfrentan a los límites de nuestra capacidad para sacar conclusiones. Nos cuesta desenmarañar moléculas orgánicas o probar los teoremas de incompletitud de Gödel. Nos resulta rotundamente imposible dar cuenta de cómo un electrón puede ser tanto una partícula como una onda, o cómo un punto geométrico puede ser tanto algo como nada.

Nuestros deseos de verdad y comprensión, motivados tanto por la frustración como por el asombro, nos llevan a las profundidades del intelecto, en las que tiene lugar el verdadero aprendizaje. Pero por muy naturales que sean para nosotros estos deseos, luchan contra los otros deseos que he descrito: la pereza innata, la emoción del espectáculo, la fácil ráfaga de indignación, las ansias de estatus o de lograr algo y la incierta muralla de comodidad que brinda la pertenencia a un determinado grupo social.

El amor por el aprendizaje se enfrenta a la competencia de muchos otros elementos humanos, nuestros deseos de quedarnos en la superficie. Por consiguiente, para cultivarlo se requieren normas de disciplina, de modo que las cosas difíciles se hagan más fáciles y las fáciles más difíciles. La política en el campus debería ser algo excepcional y casi siempre extracurricular. Uno debería juntarse con grupos sociales dispares para aprender conjuntamente. Las

preguntas abiertas deberían ser la norma, en lugar justificar racionalmente conclusiones que se sostenían de antemano.

El menoscabo de la vida intelectual que causa la «opinionización» de todo también envilece a nuestros alumnos. Si hacemos de nuestros campus universitarios cámaras de resonancia o muestrarios de puntos de vista, pensamos en los jóvenes ante todo como receptáculos de opiniones, como consumidores de contenido y como sujetos cuyas experiencias deben manejarse con cuidado. La diferencia está solo en si la selección de opiniones está a cargo de los funcionarios de rigor o se deja al libre mercado, donde las ingeniosas apelaciones o las presiones sociales pueden atraer a nuevos consumidores. De cualquier manera, negamos a nuestros estudiantes la agencia racional y el amor por el aprendizaje. Buscamos controlar las reacciones de los seres que consideramos inferiores a nosotros en lugar de emprender una investigación abierta con otros adultos libres.

Los adultos libres que emprenden una indagación seria y sostenida no vienen de la nada: maduran desde la confianza. La educación parte de la suposición de que los estudiantes son capaces de asumir la responsabilidad de su propio aprendizaje y de que están naturalmente motivados, hasta con un impulso interior, a perseguir cuestiones fundamentales. Esa suposición se basa nada más que en la simple humanidad del estudiante y su libre elección para emprender su educación.

La idea de que las virtudes se aprenden por imitación es un lugar común de la teoría de la excelencia humana que se remonta al menos a Aristóteles. Si deseamos promover la virtud de la seriedad entre los jóvenes, transmitir la investigación libre, conducir a los estudiantes a las profundidades donde tiene lugar la verdadera percepción y comprensión, primero debemos cultivarnos a nosotros mismos. Deberíamos recordarnos las preguntas humanas que alguna vez nos asaltaron. Deberíamos reconsiderar nuestro trabajo, nuestras elecciones, el amplio alcance de nuestras vidas a la luz de esas preguntas. Debemos formar la comunidad de iguales que la seriedad humana hace viable e invitar a nuestros alumnos a unirse a nosotros.

Los hábitos y las disciplinas se transmiten de persona a persona, con

una atención recíproca, alimentada por el estímulo o el desánimo apropiados. Si deseamos aprender a tocar el piano, a fabricar muebles o a practicar las artes marciales, buscamos y seguimos las pautas de un maestro. Es una vergüenza para nuestro sistema de educación superior que la enseñanza de persona a persona quede relegada solo a un puñado de facultades de artes liberales y a programas de doctorado de élite. Nuevos edificios, cafeterías, restaurantes y rocódromos crecen como setas en nuestros campus. A medida que aumenta el tamaño de las clases, la distancia entre el maestro y el alumno se vuelve más amplia y la calidad de la educación es cada vez menos seria. De alguna manera, el aprendizaje se imagina como algo que podría reducirse al dominio de un conjunto de frases. Hay materias útiles que se pueden aprender de este modo, pero nada que justifique el gasto o la incomodidad de una universidad moderna.

Restaurando nuestra humanidad

> Cuan en vano se enajenan los hombres por alcanzar la palma, el roble o el laurel, y así ver su incesante trabajo coronado por un único árbol o un arbusto cuya corta, estrecha y limitada sombra con discreción sus labores califica, mientras aquí las flores y los árboles entretejen las guirnaldas del reposo.
>
> Andrew Marvell, «El jardín»[183]

Como escribí en el prólogo, pensé con rigor en el valor del aprendizaje para encontrar mi propio lugar en el mundo, y por eso tomé la decisión de volver a la enseñanza de persona a persona. Pero comencé a escribir sobre la importancia del trabajo de la mente como respuesta al acelerado declive en el que encontré a las instituciones académicas y a mis compañeros al volver a «este mundillo»: cierre de departamentos e instituciones de humanidades, desaparición de trabajos docentes, tamaño inflado de las clases, y mis amigos académicos en diversas etapas de desilusión o desánimo, temerosos de que su trabajo fuera finalmente insignificante.

Lo que vi y sigo viendo ha estado ocurriendo durante muchos años. Durante algún tiempo, las instituciones intelectuales de Estados Unidos han estado bajo una presión financiera y política significativa para abandonar la educación por programas con usos económicos o políticos. Las llamadas «humanidades» han sufrido particularmente, pero no en exclusiva. No entraré aquí en las diversas causas sociales y económicas ni propondré mucho en cuanto a políticas prácticas. Solo doy el siguiente diagnóstico muy simple y parcial: los profesionales académicos hemos perdido el contacto con nuestros orígenes en la actividad intelectual humana

ordinaria. Hemos perdido así la capacidad de justificar y explicar a nuestros conciudadanos o a los filántropos —mucho menos a nosotros mismos— por qué nuestras instituciones son importantes.

No hace mucho, me encontré con una edición académica de cien años de antigüedad de los Anales de Senaquerib, el emperador asirio del siglo VIII a. C. Los anales de los reyes asirios son fascinantes por su espantosa violencia, la radiante confianza en el favor de Dios, la subsunción del colectivo bajo el liderazgo individual, la visión de que cualquier acto en su reino es un acto del rey. La introducción abordaba la cuestión humana que se plantea de una forma más patente en el trabajo: la fuerza corruptora del poder político y militar absoluto:

La historia comienza con la vanidad de los reyes. (¿Acabará con la vanidad del pueblo [demos]?)[184].

Los eruditos de hoy son demasiado sofisticados y demasiado tímidos como para apelar a una cuestión tan obvia, profunda y universal en un trabajo destinado a especialistas. Ocultan lo humano bajo la jerga, o lo pierden de vista por completo. Un erudito contemporáneo podría comenzar diciendo:

Las fuentes textuales para la construcción de la noción de realeza en el período neoasirio son bien conocidas pero se ha escrito poca teoría sobre ellas.

Cuando los académicos escriben para una audiencia general, asumen que a los lectores solo les interesan los acontecimientos actuales y las celebridades. De modo que el libro moderno sobre Senaquerib para el público en general bien podría comenzar así:

En la primavera de 2015, ISIS destruyó la antigua ciudad asiria de Nimrud. El actor George Clooney condenó la destrucción como «un ultraje»[185].

Por supuesto, es importante proporcionar los antecedentes y el trasfondo de las noticias. Pero esto no acaba con el interés humano por el pasado. La invocación de imágenes de terroristas sedientos de sangre y compungidas celebridades no es necesaria para que la historia sea interesante. La gente común también se preocupa por las cosas eternas: la vanidad de los reyes, los horrores de la guerra.

Nuestras instituciones también se han quedado desactualizadas en otros aspectos. Los colegios y universidades alguna vez sostuvieron como algo fundamental una práctica cuyo éxito era evidente y que, por lo tanto, proporcionaba una inagotable fuente de confianza. Esa práctica se llama enseñanza y consiste en la transmisión de persona a persona de los hábitos mentales que subyacen a todo pensamiento serio, reflexión y descubrimiento. La buena enseñanza se manifiesta a quienes la reciben, y por eso inspira una gratitud a veces absurda; así también, su valor es más que evidente para aquellos que la practican. Casi ha desaparecido de nuestros campus universitarios, sobreviviendo solo gracias a personas fuertes, dedicadas y con principios, que se esfuerzan por hacer su hermoso trabajo sin el reconocimiento ni la recompensa adecuados. Mientras tanto, académicos de alto prestigio compiten por los trabajos en los que menos pueden enseñar para viajar más a Europa y Asia. Producen montones de investigaciones, muchas de ellas completamente desconectadas de cualquier pregunta humana reconocible. De todos modos, dado que la publicación parece de alguna manera cuantificable, cumple con las demandas administrativas de resultados medibles. Entonces, los profesores de alto rendimiento son recompensados con salarios de seis cifras y algo que se vende como reconocimiento público. Incluso los académicos de gran fervor intelectual y conciencia moral se sienten comprensiblemente indefensos frente a este conjunto de incentivos, tan indefensos como un amante por naturaleza del aprendizaje frente a una intoxicante serie de sobresalientes. La recompensa se convierte de forma natural en la meta.

Los académicos de élite constituyen solo un pequeño porcentaje de los docentes universitarios. Es ampliamente conocido que los profesores han sido reemplazados lenta y silenciosamente por adjuntos, una clase de profesores esclavos que deben enseñar a un gran número de estudiantes a la vez para sobrevivir con los salarios y beneficios que uno podría encontrar en la industria de la comida rápida. A fecha de 2016, estos adjuntos constituían casi las tres cuartas partes de los docentes universitarios en Estados Unidos[186]. Dada la gran cantidad de cursos y estudiantes, y dada la tensión adicional de la pobreza, una enseñanza adecuada es prácticamente imposible. Ni los sobrios artículos de reflexión de los académicos de élite, rebosantes de culpabilidad, ni los gritos de angustia de estos mismos docentes, a menudo brillantes y dedicados, han hecho nada en absoluto por detener o ni siquiera para frenar la destrucción de la enseñanza universitaria. Los legisladores que amontonan regulaciones, los estudiantes-consumidores con absurdas demandas de carísimos patios de recreo en los campus y los administradores fieles a los hostiles principios del mundo empresarial merecen parte de la culpa. Pero los profesores de élite, por pocos que sean, tienen una gran cantidad de poder que eligen diariamente no usar. Eligen ser proveedores de contenidos en aulas anónimas y eligen no luchar para preservar o restaurar la calidad de la educación que ellos mismos recibieron como estudiantes. Además, los propios profesores adjuntos deben preguntarse si la pátina de prestigio que otorga la docencia universitaria es el mejor uso que pueden hacer de su considerable talento intelectual y pastoral.

Tengo la esperanza de que las instituciones que apoyan la actividad intelectual recuperen su propósito original, ya que lo necesitan para prosperar. El diseño institucional, especialmente la estructura de incentivos y remuneraciones, tiene un efecto enorme en nuestros fines últimos, lo que nos es fácil elegir, lo que disfrutamos, lo que valoramos. Merece ser el foco de atención en este momento de crisis. Pero la descripción de las formas y prácticas del aprendizaje aquí expuestas pretende ser más general. Nuestras instituciones intelectuales pueden decaer y colapsar, pero no se puede permitir que la vida intelectual siga el mismo camino. Debemos reconectarnos y recordarnos qué importa en lo que hacemos a diario, para que no se pierda este modo de ser particularmente humano, sus alegrías y tristezas, sus modos de excelencia y sus

únicos lazos de comunión.

Epílogo

El intelectual común y corriente

En cuanto a mí, me toca afrontar las consecuencias: estoy en contra de la grandeza y la excelencia en todas sus formas, y a favor de las invisibles fuerzas moleculares que trabajan de individuo a individuo, escabulléndose por las grietas del mundo como tantas pequeñas raicillas, o como el rezumar capilar del agua, y sin embargo logran deshacer los monumentos más duros del orgullo de los hombres, si se les da tiempo. Cuanto más grande es la unidad con la que tratas, más hueca, más brutal, más mentirosa es la vida que se muestra. Así que estoy en contra de todas las grandes organizaciones como tales, las nacionales ante todo; contra todos los grandes éxitos y grandes resultados; y a favor de las eternas fuerzas de la verdad que siempre actúan de manera individual y fracasan inmediatamente, a favor de los desvalidos siempre, hasta que llega la historia, mucho tiempo después de su muerte, y los coloca en la cima.

William James, carta a la esposa de Henry Whitman, 7 de junio, 1899

No hace mucho tiempo se daba por sentado que la actividad intelectual beneficiaba a la gente corriente. Mencioné antes los manuales clásicos de principios del siglo XX Cómo vivir con 24 horas al día y La vida intelectual. Para aquellos con intereses intelectuales que no viven de la academia, la gente común, esos libritos ofrecían una gran cantidad de consejos prácticos para su trabajo intelectual junto con un abuso de retórica que les inspiraba y alentaba. Estos autores escribían mientras se publicaba una gran

avalancha de traducciones de clásicos en ediciones asequibles.

El comienzo del siglo XX trajo fuertes e inflexibles defensores de la práctica sobre la teoría y evangelistas de la tecnología que se dejaban llevar por la fantasía. Aun así, parece evidente que en la era de la Everyman's Library y los clubes de lectura en el Instituto de Mecánica, los editores, académicos y organizadores de bases construyeron y defendieron formas de vida intelectual que llegaban al fondo de las cosas y llegaban a una audiencia más amplia. Incluso los activistas de principios del siglo XX rindieron homenaje a la democracia de la investigación seria: los marxistas iban a las áreas más pobres y enseñaban a todo el que quisiera escuchar las complejidades de Hegel y Feuerbach, temas que harían temblar a un profesor moderno antes de impartirlos a estudiantes universitarios.

Ante estos ejemplos, justificar la actividad intelectual en términos de sus beneficios económicos y políticos, como hacen los defensores contemporáneos de las humanidades y la educación liberal, puede parecer banal o fuera de lugar. Pero tales defensas son peores que eso: son falsas y destructivas. Para que la vida intelectual nos aporte el beneficio humano que proporciona, debe estar de hecho apartada de las consideraciones de beneficio económico o de eficacia social y política. Esto es así en parte porque, como atestiguan las pequeñas cosas humanas, un ser humano es más que un instrumento de beneficio personal o público. La vida intelectual es fuente de dignidad humana precisamente porque está más allá de la política y de la vida social. Pero también es necesario retirarse del mundo porque la vida intelectual es, como he dicho, una práctica ascética.

Si la vida intelectual no es una propiedad de élite sino una parte del patrimonio humano, pertenece en primer lugar y fundamentalmente a los seres humanos corrientes. Toda vida intelectual, sin importar cuán sofisticada sea en última instancia, se origina en las preguntas humanas que surgen en y detrás de la vida ordinaria. La erudición es emocionante por sí misma, pero no significa nada en un mundo donde no hay una reflexión de primer orden, un pensamiento ordinario sobre la naturaleza humana o la estructura y los orígenes del mundo. Los estudios superiores no tienen sentido si la literatura, la filosofía, las matemáticas o la naturaleza no tienen nada que ver

en última instancia con el bien humano de la gente común o con los caminos de comprensión que uno podría seguir en la vida diaria. Así también, la erudición se debe a la gente común, a través de formas de divulgación que respeten el papel del intelecto libre en el desarrollo de una buena vida humana.

Cualquiera que busque una buena vida se beneficia del aprendizaje en toda su amplitud y profundidad. Tampoco es necesario trabajar en una universidad o asistir a una para cultivar la virtud de la seriedad. El celo por los fundamentos de la vida lo alimentan la aspiración, imaginar la forma de vida humana que queremos tener o en la que queremos transformar la nuestra. Nuestra cultura intelectual premia la destrucción sobre la edificación, la emoción de la superioridad sobre el estímulo profundo y el refuerzo de las lealtades entre facciones sobre las afinidades. Sin embargo, cualquier persona reflexiva, por no hablar de un escritor, artista, crítico o periodista, puede buscar ejemplos, de vivos y de muertos, históricos y ficticios, de seres humanos que se han devanado los sesos buscando más, mejores, más refinadas y más nobles maneras de vivir.

En este libro me he visto obligada a utilizar principalmente ejemplos de grandes triunfadores en el ámbito del intelecto, como Einstein, Gramsci, Goethe y san Agustín. Eso se debe a que estos son las vidas intelectuales que se pueden encontrar fácilmente en una biblioteca: los grandes triunfadores son dignos de los libros. Una de las enfermedades de esta cultura nuestra cegada por la espectacularidad es que olvidamos que la vida invisible tiene todo el esplendor humano de la visible, y muchas veces más. Siempre he tenido en mente, y he apelado en lo posible, al humilde ratón de biblioteca, al naturalista aficionado, al taxista contemplativo. Si tú te sientes al igual que yo atraído de forma natural por el logro, recopila ejemplos de pensadores comunes, seres humanos cuyo esplendor conoce solo un puñado de personas, su familia, sus vecinos, sus compañeros de trabajo. Asómbrate de vez en cuando, como lo hago yo, al pensar en el vasto tesoro de pensamiento y experiencia que nunca tendremos disponible.

Recordemos el amplio alcance de la empresa humana, así como las profundidades disponibles para cualquiera que tenga un poco de

tiempo para pensar. Demos rienda suelta al intelecto y a la imaginación humanas, en un intento de fundamentar en lo que más importa todo lo que está en nuestros corazones.

Agradecimientos

En este libro he tratado de articular lo que he aprendido sobre la vida intelectual a lo largo de mi vida. Reconocer propiamente las deudas que he ido acumulando en este proceso de aprendizaje experiencial sería equivalente a reconocer las deudas que tengo por mi vida en general. Baste decir que no tengo palabras para agradecer a todas las comunidades que han promovido esta actividad en mí, y a los profesores, alumnos y compañeros que le dieron forma. Pero todo comenzó al nacer y durante mi niñez, por lo que dedico muy agradecida este libro a mis hermanos y a nuestros padres.

* * *

El libro propiamente dicho comenzó como una presentación de diapositivas de quince minutos en el congreso de otoño del Centro de Ética y Cultura de la Universidad de Notre Dame en 2015. Marianne Thompson, que me facilitó originales ilustraciones del retiro filosófico del mundo, me ayudó a montarla y a pensar en las imágenes para la charla. La charla (llamada «Libertad y vida intelectual») se publicó en línea unos meses después en First Things, y el primer capítulo del libro contiene una versión de la misma. Estoy especialmente en deuda con la audiencia de la charla y con los lectores del ensayo inicial, especialmente con aquellos que me escribieron. Su entusiasmo me animó a pensar que otros también sentían la necesidad de una explicación sólida de por qué el aprendizaje es importante en sí mismo, y que esta necesidad se extendía a través de líneas políticas y religiosas. El difunto Peter Lawler me invitó a escribir «Por qué importa el trabajo intelectual» para Modern Age, que también comparte material con diferentes

partes del libro. Mis amigos dominicos, especialmente los padres John Corbett, OP, Michael Sherwin, OP, y Thomas Joseph White, OP, respondieron con especial entusiasmo a mis intentos de describir el bien natural del aprendizaje, y sus esfuerzos que vuelcan en el Thomistic Institute me han permitido compartir versiones de estos pensamientos con estudiantes universitarios católicos estos últimos dos años.

Fue idea de Rob Tempio escribir un libro sobre el tema del ensayo, y Rob se ha mantenido como una fuente constante de entusiasmo, aliento, ideas interesantes y ayuda básica de principio a fin. Este libro no habría visto la luz sin él.

Llevé a cabo la mayor parte del trabajo en el manuscrito gracias a una generosa beca del Center for Ethics and Culture. Estoy muy agradecida a su personal, especialmente a Carter Snead, Ryan Madison y Margaret Cabaniss, por su fiel apoyo, y a mi decano, Joe Macfarland, por hacer posible que me tomara un semestre sin obligaciones lectivas. Jim Hankins, mi colega en el centro, compartió conmigo su trabajo paralelo sobre el humanismo en el Renacimiento y me puso sobre la pista de muchas referencias y ejemplos útiles. Aprendí más, y de una manera más agradable, con los almuerzos semanales con Jim que con muchas visitas a la biblioteca. Mientras estaba en Notre Dame también disfruté del apoyo de los miembros del departamento de filosofía, especialmente Sean Kelsey, que me prestó su oficina, así como de Megan Sullivan, Catalina Kraus y David O'Connor. También estoy profundamente agradecida por la alegre hospitalidad de los residentes de Sibley House.

Recibí financiación para la preparación final del manuscrito a través de una beca de verano de National Endowment for the Humanities. Las opiniones, hallazgos, conclusiones o recomendaciones expresadas en este libro no reflejan necesariamente las del National Endowment for the Humanities.

Estoy muy en deuda con mis estudiantes de St. John's College de los últimos años, con quienes he tenido conversaciones tan estimulantes y fructíferas sobre los libros y autores sobre los que hablo, así como con mis maestros que me introdujeron aquí a los libros de la lista de lecturas hace un cuarto de siglo. Siento un

especial agradecimiento también hacia mis compañeros de seminarios (Nina Haigney, Robert Druecker, Bill Braithwaite y Michael Comenetz), de quienes he aprendido mucho y cuyas ideas sobre los libros sospecho que aparecen digeridas y en versión adulterada en estas páginas. Dos fructíferos clubes de lectura estivales con mis colegas sobre las novelas napolitanas de Ferrante me ayudaron mucho a pensar en esos libros. Lo mismo sucedió con otro grupo de lectura de Las nubes de Aristófanes con otros colegas y alumnos. En St. John's es imposible encontrar dos seres humanos que coincidan en por qué nuestro programa de estudio es tan valioso. Estoy profundamente en deuda con el colegio, pero no estoy calificada para hablar en su nombre, y mis puntos de vista no deben confundirse con los de cualquiera que esté allí en capacidad oficial o no, aparte de mí.

Varios amigos me transmitieron consejos clave, enfoques paralelos o jugosos pasajes. Aline Gram compartió conmigo su hermoso trabajo sobre Dorothy Day, y Maria Surat revisó la sección sobre Day. Recibí consejos de Stephen Menn y Janice Thompson (sobre san Agustín), Cristina Ionescu (sobre los presos políticos rumanos) y el padre Aaron Qureshi (sobre matemáticas en prisión). Robert Abbott, Gisela Berns, Katharina Kraus y Cary y Susan Stickney me ayudaron con Goethe y Gramsci. Olivia Crosby fue una fuente constante de entusiasmo y apoyo.

Anton Barba-Kay, Agnes Callard y Rachel Singpurwalla leyeron borradores parciales del manuscrito e hicieron comentarios muy útiles. Toda una tarde charlando con Agnes sobre el libro me ayudó a salir de un abismo de desánimo. Peter Wicks leyó el manuscrito y me libró de muchos problemas de estilo. Kris McDaniel leyó un borrador completo en muy poco tiempo y me presionó para aclarar las turbias partes más filosóficas. (Si siguen turbias, por supuesto, no es su culpa). Nina Haigney y Jim Hankins también leyeron la primera versión y ofrecieron consejos y aliento cruciales. Los dos lectores anónimos de Princeton proporcionaron excelentes sugerencias, completas y que suponían un desafío filosófico, y les agradezco que me presionaran para que hiciera más explícitos los aspectos religiosos de mi pensamiento. El manuscrito fue editado rápida y delicadamente por Alice Falk. Sin el sacrificio de tiempo que ofrecieron todos estos lectores, este libro no hubiera sido

posible.

Estoy profundamente agradecida a todos aquellos a quienes pedí oraciones por este proyecto, y especialmente por las oraciones de san Martín de Porres y la Madre de Dios, los patronos especiales de este libro.

Índice de términos

Académicos/eruditos. Adjuntos, 225-226. Diagnósticos de contemporáneos, 223-224. La desilusión con la vida, 25, 29-30, 33-35. Vida intelectual y, 68. Véase también educación superior

Achache, Mona 75

Agustín de Hipona, san. El comienzo de su búsqueda de la sabiduría, 214. Los creyentes han de oír, 83-84. Confesiones, 94-95, 137, 141, 152-165, 171, 174. Historia sobre la vida intelectual, 68. Relación entre el amor y el aprendizaje, 133-134. Condena del amor al espectáculo, 157-167. El orden (De Ordine), 161. Disciplina filosófica y redención, 152-156

Al-Asaad, Khaled 63, 102

Ambición. El peligro de la, 216. La dificultad de las circunstancias y, 174-178. El amor por el aprendizaje y, 186. Política y, 189-194. La obra de arte y, 178-186

Ambrosio, san (arzobispo de Milán) 81-82, 155-156, 165

Amor por el aprendizaje. Ambición y (véase Ambición). Cristianismo y, 217-218. En competencia con otros asuntos

humanos, 220-221. Corrupción del (véase Corrupción del aprendizaje). Como algo general en la especie humana, 65-66. Conexiones humanas y, 123-129. Apertura de las dimensiones humanas por el, 117-123. Amor al espectáculo y, 160, 162-163. Objeto de. Profundidad como característica habitual del, 92-103. Mejor en algunas actividades que en otras, 48-49. Inútiles ejercicios del mismo a pequeña escala, 157. Deseo de superioridad, 151. Retirarse del mundo, 75 (véase también Retiro del mundo)

Angelico, fra. Anunciación 81

Aprender por aprender. Ejemplos y formas de, 44-45. Comunidad humana y, 128. En sustitución de aprender por la utilidad social, 188. La paradoja de, 134-135. Cuestiones sobre esto en la vida real, 67

Aprendizaje. Corrupción del (véase Corrupción del aprendizaje). Peligros de la vida de, 47. Elitismo y, 64-68. Day como ejemplo de aprendizaje para llegar a las profundidades de la vida, 200-210. Vida oculta del, 40-41. Objetivos instrumentales que se convierten en razones intrínsecas, 46-49. Uso instrumental del, 44-45, 140. Valor intrínseco del (Véase Aprender por aprender). Amor al (Véase amor al aprendizaje). En nuestro sistema educativo, 46 (Véase también Educación superior). Política y, 187. Cuestiones sobre el, 44

Aristófanes 141, 143-144, 147, 151, 213, 233

Aristóteles. Sobre la contemplación, 49, 54, 64. Fin último. Diferentes tipos de deseos, 49. Bien supremo. El intelecto como algo divino, 50. La felicidad como el bien último, 63. Aspirar al bien último, 53. Aprendizaje de las virtudes por imitación, 221

Arnade, Chris 111

Arnold, Matthew 116

Arquímedes 77-78, 84, 116, 139

Arte. Ambición y, 178-186. Significado del, 183-184

Ascetismo 107-109, 115, 120, 137-138, 147

Ashbery, John 60

Auden, W.H. 98, 174

Austen, Jane 108

Autobiografía de Malcolm X 90-91

Baker, John 60, 62, 101-103, 152

Barbery, Muriel 151

Bembry, John Elton 90

Bennet, Elizabeth 108, 118

Bennett, Arnold 55

Biblia 81, 90, 93, 205

Bien más alto. Véase Orientación básica

Blake, William 148

Bloodworth, James 57

Body Worlds 159

Bourdieu, Pierre 149

Cárcel. Comunicación en la, 119. Day en la, 208-211. Gaulois en la, 89. Gramsci en la, 89-90. Aprender y derribar las barreras sociales en la, 127. Malcolm X en la, 90. Ratushinskaya en la, 117, 119-120. Weil en la, 88-90

Cather, Willa 108

Catolicismo. Autores adentrándose en el, 32. Conversión de Day al, 205-210

Cicerón 153-155, 178

Cipreses creen en Dios, Los (Gironella) 131

Circunstancias externas. Motivación interna y, 215-216. Véase también política. Amor por el espectáculo

Circunstancias. Dificultad de las. Mejora de las capacidades por las, 119-121. Dignidad humana y, 120-122. Amor por el aprendizaje y, 174-175, 178-180

Coles, Robert 201

Cómo vivir con 24 horas al día (Bennett) 55, 227

Comunidad. Aprendizaje/Vida intelectual y, 123-129. Literatura y, 129-133

Confesiones (san Agustín) 94-95, 137, 141, 152-165, 171, 174

Contemplación. Como la felicidad y el fin último, 63-64. Ocio como, 53-54. Naturaleza como objeto de, 102. Objeto de. Profundidad como característica habitual de la, 92-102

Corrupción del aprendizaje, 68, 137-138. Amor por el espectáculo y, 156-168. Política/La vida activa y, 187-193. Autoengaño sobre los fines, 139-141. Avance en la escala social/superioridad. Deseo de, 148-151. Véanse también ambición; riqueza y avance en la escala social; autoengaño relacionado con, 141-145

Crivelli, Carlo, Anunciación 83

Curiosidad. Vicio de la, 156-168

Dante Alighieri 167

David (rey de Israel) 113-114

Day, Dorothy 200-202, 204-205, 209, 233

De Union Square a Roma (Day) 200, 202-205, 208-209

Debs, Eugene 208

Dickens, Charles 201-202

Dignidad. Que brilla a pesar de las circunstancias externas, 119-122. Relaciones humanas y, 79-80. De María, 83. Como resistencia frente al impulso, 122

Doherty, Catherine 110-111

Dostoievski, Fiódor 202

Du Bois, W.E.B. 126-127, 129, 188

Dumitrescu, Irina 119

Eden, Martin 47, 117, 138, 143

Educación superior. Diagnóstico de los males de la, 222-226. La desgracia de la, 222. Programas de posgrado, 24-29. «Síndrome del impostor», 182. Opinionización de la. En St. John's College, 217-220. Abandonar la enseñanza, 224-226. Diversidad de puntos de vista en, 224-225

Ehrenreich, Barbara 57

Einstein, Albert 122-123, 140, 229

Elegancia del erizo, La (Barbery) 151

Erizo, El (Achache) 75-76

Esquilo 107

Fassbinder, R.W. 75

Federico II (emperador del Sacro Imperio romano-germánico) 61

Felicidad. Como contemplación, 63-64. Como regocijo en la verdad, 172. Como el fin último para Aristóteles, 63

Ferrante, Elena 68, 130, 152, 174, 176, 179-180, 183-185, 189-190, 233

Fines/Objetivos. Acciones/Actividades y. Compatibilidad entre, 51-52. Impacto en acciones, actividades, 49-50. Más altos/últimos. Orientación básica, 50-51, 53 (Véanse también ocio; orientación básica) Instrumentales, 49, 53-54. Intrínsecos, 49, 53-54

Foley, Alice 212

Fragilidad humana 120-122

Frankl, Victor 61

Gates, Bill 138

Gaulois, Évariste 89

Gironella, José María 131

Goethe, Johann Wolfgang von 80, 89-90, 97-100, 102-103, 123, 229, 233

Gramsci, Antonio 89-90, 93, 116, 119, 123, 229, 233

Griffin, John Howard 110

Griffiths, Paul 169

Grünewald, Matthias, Anunciación 81

Haber, Fritz 86-87

Herschel, Caroline 95, 97, 102, 118, 123

Herschel, William 95, 97, 102, 118, 123

Hillyer, Richard 124-126

Holstenius, Lucas 133

Homero 131, 167

Humildad orgullosa 205

Hutchinson, George 130

Ilíada (Homero) 131

Infierno (Dante) 167

Interioridad/Vida interior. Contenido de la. Cuestiones de la, 116-117. Cultivo de la, 80. Cultivo de la misma entre las clases trabajadoras, 210-212. Dignidad y (véase Dignidad). Imágenes de

la, 80-81. Ocio y, 78-79. Naturaleza y, 95-102. Recogimiento hacia la, 78-79. Ejemplos de recogimiento hacia la, 80-92

Internet. Amor al espectáculo y, 159-160

James, William 109, 209, 227

Jobs, Steve 138

Juan de la Cruz, san 112-113, 204

Justicia, amor quijotesco de la, 194-200

Keaton, Diane 75

Kober, Alice 60

Lake, Veronica 196

Leonardo de Pisa (Fibonacci) 61

Levi, Primo 103, 108, 118, 139

Libros. Dorothy Day y los, 200-207

Lippi, Filippo, Anunciación 81

London, Jack 47, 56-57, 202, 205, 210

Luckenbill, Daniel David 223

Madonna House 19, 38

Malcolm X 90-91, 93, 102, 116, 124, 130, 164, 174

Maniqueos 154, 157, 161-162, 170

Mansfield Park (Austen) 220

María (figura bíblica, madre de Jesús) 81-84, 86

Maritain, Jacques 170

Martin, Steve 46-47, 151, 193

Marvell, Andrew 222

Maurin, Peter 200

Mentiras. Concentrarnos en nosotros mismos al enfrentarnos a las, 106-107. Instrumentales, 104. Públicas, 105. La simplicidad como un refugio ante las, 106. En la vida social, 104-105

Milton, John 132

Mónica, santa (madre de san Agustín) 155

Mundo. Huida/retiro del, 71-74 (véase también Retiro del mundo)

Murdoch, Iris 152

Naturaleza. Investigación de esta como búsqueda de la verdad, 103-104

Nubes, Las (Aristófanes) 141-145

Nun, Mendel 65-66

O’Hara, Frank 60

Ocio. Como un espacio interno, 54. Como una combinación de recogimiento e interioridad, 78-79. Contemplación como, 54. El ocio disciplinado como un logro prácticamente imposible, 60-61. Consecuencias de su inexistencia, 59-61, 64. Diferencia entre ocio y recreo, 61-62. Requisitos para/posibilidades de, 54-55, 62. En San Francisco, 20. El estudio de la naturaleza como, 102. La atemporalidad de, 62. Poder unificador del, 127-128. Relación entre riqueza y lujo y, 146-147. Trabajo y, 55-72

Odisea (Homero) 167

Opiniones. Educación católica y, 217-218. Fachada de tolerancia creada por el intercambio civil de, 219. Educación superior y, 217-221. En la caverna de Platón, 219

Opinionización 192

Orden, El (De Ordine, san Agustín) 161

Orientación básica. Cambio en y cambios en nuestras vidas, 51. Elecciones y. Felicidad como bien último, 53. Bien más alto/último como, 50-51 (véase también ocio). Errores/juicios erróneos sobre, 52-53. Resistencia a la idea de la, 52. Sacrificio por la, 63

Orígenes 81

Orwell, George 57, 201

Pablo (figura bíblica) 83

Paletos 149

Paraíso perdido (Milton) 132

Pascal, Blaise 115-120, 122

Petrement, Simone 65, 88, 110, 194-195

Platón. Sobre la educación, 217. Diferentes tipos de placeres según su fin último, 49-50. En busca del bien más alto, 50. El intelecto como algo divino, 211. República, 49, 71, 146-147, 157, 217, 219. Comprender qué es el ser humano como autoconocimiento, 152. Véase también Sócrates

Plotino 156

Pobres. Day y los, 204-205. Las aventuras de Sullivan con los, 196-199

Pobreza. Voluntaria 19, 34, 38-39, 106, 109-114, 147, 194-200, 202, 204-205, 208

Política, 130-131. Ambición/avance en la escala social y, 189-194. Corrupción del aprendizaje y, 187-189. Separación de la vida intelectual y, 210-213. El amor quijotesco por la justicia, 194-200. En la Universidad, 217-222

Rafael. La escuela de Atenas 80

Ratushinskaya, Irina 117, 119-120, 164

Recreo, ocio y. Diferencia entre, 54, 62-63

Redención. Disciplina filosófica y redención de san Agustín, 174-178. Búsqueda de la verdad y redención de san Agustín, 185-186. La virtud de la seriedad y la redención de san Agustín, 169-174. Intento de redención de Lenù, 179

República (Platón) 49, 71, 146-147, 157, 217, 219

Retiro del mundo. El del ratón de biblioteca, 74-80. Huir hacia y de, 116-117. Ocio y, 55-60. Al ensimismarse, 77-78. Al echar las preocupaciones a un lado, 78

Riqueza, las anteojeras de la, 141-146. Las dos caras de la, 146-148

Roosevelt, Theodore 108

Rose, Jonathan 55, 124, 150, 210, 212

Roth, Philip 118

Safo 43

Schiller, Friedrich 98

Schilling, Curt 121, 123

Schweitzer, Albert 214-215

Séneca 92, 154, 187

Sennacherib (emperador asirio) 223

Sensación de saber 161-162

Seriedad, Virtud de la. Véase también Agustín de Hipona, san. Day, Dorothy, 169-174, 222

Sertillanges, A. G. 55

Simon, Yves 105-107, 119, 124, 160

Sinclair, Upton 108, 202, 205, 210

Smiley, Lauren 58-59

Smith, Mary 126-127, 130

Sócrates. Versión de Aristófanes de, 142, 144, 213. Ensimismado, 77-78. Amor a la filosofía por encima del amor a la ciudad, 11. Ocio filosófico descrito por, 58. Usos sociales de, 139. Véase también Platón

Solón de Atenas 169

Steiner, George 102, 116, 130

Stevens, Wallace 60

Sturges, Preston 196-197

Tales 139-140

Tolstoi, León 201-202

Tomás de Aquino, santo 173

Trabajo. Como una forma de servicio más que un vehículo para conseguir objetivos, 20. Necesidad humana y, 199-200. Ocio, impacto en el, 55-61. Como un medio más que como un fin, 166-167. Cuestiones sobre el, 71

Universidades. Véase también Educación superior

Van Eyck, Jan, Retablo de Gante 81

Verdad. San Agustín y las ansias de, 170-173. Ilusiones vs, 171-172. Investigación de la naturaleza como búsqueda de la, 103-104. Dolor que causa la, 173. Busca de la verdad científica como antídoto a las mentiras fascistas, 104 (véase también Mentiras). Sacrificio que requieren las ansias de, 106

Viajes de Sullivan, Los (Sturges) 196

Vida intelectual de las clases trabajadores británicas (Rose) 55, 210-212

Vida intelectual, La (Sertillanges) 55

Vida intelectual. Como un bien esencial/natural, 42, 133. Ascetismo de la, 107-109, 115, 120, 137-138. Aspiraciones y usos sociales de la, 213-215. Corrupción de la (véase Corrupción del aprendizaje). Profundidad de la investigación en la, 92-103. Fines/objetivos de la (Véase Fines/objetivos). Del intelectual común y corriente, 227-230. Tener una dirección más que un objeto, 116. Conexión humana y, 123-132. Necesidad humana de la, 199. Imágenes de la, 80. ¿Se necesita estar oprimido para desarrollar la…?, 109-115 Justificación de la, 228. Características fundamentales de la, 76-77. Naturaleza y, 95-102. Política y (véase Política). Profesionales y, 68 (véase también Académicos/Eruditos). Cuestiones sobre la, 44. Como un refugio de la mentira, 106. Papel en la vida humana, 69. Justicia social y, 187-189. Como fuente de dignidad, 79-80. Una historia de búsqueda y encuentro, 19-42. Tiempo que requiere la, 55. La disciplina transformadora de la (véase Redención). Utilidad/ Inutilidad de la, 41-42, 69, 71, 139-140, 180, 187, 215. La virtud de la seriedad y la, 174. Relación con la riqueza y el lujo, 146-147. Imágenes de esta como retiro, 80-92. De las clases trabajadoras, 124-127, 210-213

Weil, André 87-88, 164

Weil, Simone 65, 87-88, 110, 123, 137, 194-195

Zacarías 81

[1] Trad. Leonor Silvestri.

www.poeticadelatraduccion.blogspot.com/2009/04/safo-fragmento-16.html.

[2] Recomiendo los ejemplos que David Graeber recopila en su último libro, Bullshit jobs, Simon and Schuster, Nueva York, 2018. Ed. esp.: Trabajos de mierda, trad. Iván Barbeitos, Editorial Ariel, 2018.

[3] Steve Martin, Born standing up, Simon and Schuster, Nueva York, 2007, pp. 64-65.

[4] Véase Platón, La República, trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986, libro II, 357b-358a, pp. 104-106. Aristóteles describe el fin más alto —la Felicidad o eudaimonia— junto con la estructura de los fines humanos en los primeros siete capítulos de la Ética a Nicómaco. Arguye que el fin más alto de la vida humana es la contemplación en Ética a Nicómaco, libro 10, cap. 6-8.

[5] Véase Jonathan Rose, The intellectual life of the British working classes [La vida intelectual de las clases trabajadoras británicas], Yale University Press, New Haven, CT, 2001. Para una explicación de la migración del movimiento británico a Estados Unidos, véase Scott Buchanan, «Awakening the seven sleepers» [Despertando a los siete durmientes], en Scott Buchanan. A centennial appreciation of his life and work, 1895-1968, ed. Charles A. Nelson, St. John's College Press, Annapolis, 1995, pp. 1-13.

[6] A.G. Sertillanges, OP, The intellectual life. Its spirit, conditions, methods, Catholic University Press, Washington DC, 1987. Ed. esp.: La vida intelectual, Ediciones Encuentro, Madrid, 2003.

[7] Arnold Bennett, How to live on 24 hours a day, Doubleday, Garden City, NY, 1910. Ed. esp.: Cómo vivir con 24 horas al día, trad. Xavier Zambrano, Melusina, Barcelona, 2010.

[8] Jack London, Martin Eden, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1908, p. 137. Ed. esp.: Martin Eden, trad. Marta Salís, Alba Editorial, Barcelona 2007.

[9] George Orwell, Down and out in Paris and London, Harcourt,

Nueva York, 1933, pp. 105-121. Ed. esp.: Sin blanca en París y Londres, trad. Miguel Temprano, DeBolsillo, 2021.

[10] Barbara Ehrenreich, Nickeled and Dimed. On (not) getting by in America, Picador, Nueva York 2001, p. 46. Ed. esp.: Por cuatro duros. Cómo (no) apañárselas en Estados Unidos, trad. Carmen Aguilar, Capitán Swing, Madrid 2014.

[11] James Bloodworth, Hired. Six months undercover in low-wage Britain [Contratado. Seis meses infiltrado en la Gran Bretaña de los bajos salarios], Atlantic Books, Londres 2018, pp. 11-76.

[12] Id., p. 51.

[13] Platón, Teeteto, en Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político. Trads.: M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo, N. L. Cordero, Gredos, Madrid 1988, 172d-e, p. 238.

[14] Lauren Smiley, «The shut-in Economy» [La economía confinada], Medium, 25 marzo 2015, www.medium.com/matter/the-shut-in-economy-ec3ec1294816.

[15] Véase el ensayo de Tom Slater sobre nuestra sumisión voluntaria al «hermano pequeño»: «Selfie-Surveillance. Who needs Big Brother when we constantly film ourselves?» [La vigilancia del selfie. ¿Quién necesita al gran hermano cuando nos estamos grabando constantemente?], Spectator, 1 junio 2019.

Ha desaparecido de la web con ese título, pero se puede consultar aquí con fecha del 31 de mayo de ese mismo año: www.spectator.co.uk/article/everyone-s-a-potential-victim-in-today-s-selfie-surveillance-state (ndt).

[16] Obituario del New York Times, 3 de agosto de 1955, 23.

[17] John Ashbery, introducción a The collected poems of Frank O'Hara, ed. Donald Allen, University of California Press, Berkeley 1971, vii.

[18] Me valgo del relato de la vida y la obra de Kober que Margalit Fox recoge en The riddle of the labyrinth. The quest to crack an ancient code [El enigma del laberinto. La meta de descifrar un

código antiguo], Harper Collins, Nueva York 2013.

[19] Véase Ernst Kantorowicz, Frederick the Second, 1194-1250, trad. al inglés de E. O. Lorimer, Ungar, Nueva York 1957.

[20] Viktor Frankl, El hombre en busca de sentido, Herder, Barcelona 2015.

[21] Kareem Shaheen; Ian Black, «Beheaded Syrian scholar refuses to lead ISIS to hidden Palmyra antiquities», The Guardian, 19 de agosto 2015.

www.theguardian.com/world/2015/aug/18/isis-beheads-archaeologist-syria.

[22] Simone Weil, «La vie syndicale: en marge du Comité d'études» [La vida sindical. Notas sobre el Comité de Estudios], L'Éffort, 19 de diciembre, 1931, citado en Simone Petrement, Simone Weil. A life, Pantheon, Nueva York 1976, pp. 87-88.

[23] El museo de Mendel Nun, la Casa de las Anclas, todavía se puede visitar en Galilea, en el Kibbutz Ein Gev. Su vida se describe brevemente aquí:

www.jerusalemperspective.com/author/mendel-nun.

[24] Una versión de esta sección se publicó como «Freedom and intellectual life» [Libertad y vida intelectual], First Things, 7 de abril, 2016.

[25] Francia, Les films de Tournelles, 2009.

[26] Traducción literal, «el miedo devorar alma», sic. Estrenada en España como Todos nos llamamos Alí (ndt).

[27] Platón, El banquete, 174d-175b.

[28] Plutarco, Vidas paralelas, «Claudio Marcelo», sección 19.

[29] Valerio Máximo, Hechos y dichos memorables, 8.7.

[30] Anónimo, Dialogue between Mary and Joseph, en Sebastian P.

Brock, «Mary and the angel, and other Syriac dialogue poems», Marianum 68, 2006, p. 134.

[31] Ambrosio de Milán, Tratado de las Vírgenes, II.2.10.

[32] Agustín de Hipona, sermón 196.1, trad. Pío de Luis, OSA:

www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_249_testo.htm.

[33] Agustín de Hipona, sermón 191.4, trad. Pío de Luis, OSA:

https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_244_testo.htm.

[34] Albert Einstein, carta a Michele Besso, 15 de diciembre, 1919, en Correspondencia con Michele Besso (1903-1955), Tusquets, Barcelona 1994.

[35] Albert Einstein, Notas autobiográficas, trad. M. Paredes, Alianza Editorial, 2016.

[36] Según se narra en Albrecht Fölsing, Albert Einstein. A biography, trad. al inglés de Ewald Osers, Viking, Nueva York 1997, pp. 70-112.

[37] Maja Einstein, «Albert Einstein. A biographical sketch», en The collected papers of Albert Einstein, English translation, trad. al inglés de Anna Beck, Princeton University Press, Princeton NJ 1987, 1, xxii.

[38] Las vidas y la amistad de Albert Einstein y Fritz Haber se relatan en Fritz Stern, «Albert Einstein and Fritz Haber», en Einstein's German world, Princeton University Press, Princeton NJ 1999, pp. 59-164.

[39] Albert Einstein, carta a Heinrich Zanger, ca. 10 de abril, 1915, trad. al inglés en Einstein on Politics, ed. David Rowe y Robert Schulman, Princeton University Press, Princeton NJ 2007, p. 67.

[40] J. J O'Connor; E. F. Robertson, «André Weil», Archivo MacTutor de Historia de las Matemáticas, St. Andrews University, 2014:

https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Biographies/Weil/. Véase también el relato de estos acontecimientos (sin una descripción de los logros matemáticos) en Petrement, Simone Weil, pp. 366-372.

[41] «André Weil writes from Rouen prison» [André Weil escribe desde la cárcel de Rouen], carta a Eveline Weil, Archivo MacTutor de Historia de las Matemáticas, St. Andrews University, 2008:

https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Extras/Weil_prison/.

[42] Traducción de Manuel S. Almeida Rodríguez, en su «Escritura trágica bajo el fascismo. Gramsci a los 70 años de su muerte», International Gramsci Journal 1, n. 2 (2010), p. 10:

https://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=gramsci. Para la historia de la vida de Gramsci en la cárcel, véase Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci, ed. y trad. Q. Hoare y G. N. Smith, International, Nueva York 1971, pp. lxxxix-xciv.

[43] Tal y como se recoge en Gramsci, Prison Notebooks, p. lxxxix.

[44] Me valgo de su autobiografía The Autobiography of Malcolm X. As told to Alex Haley, Ballantine Books, Nueva York 1964, con detalles clarificados y contrastados con Manning Marable, Malcolm X. A life of reinvention, Viking, Nueva York 2011. Ed. esp. del primero: Malcolm X. Una autobiografía contada por Alex Haley, trads. C. Guidini y Gemma Moral, Capitán Swing, 2019.

[45] Malcolm X, Autobiografía, p. 192.

[46] Carta a Philbert Little, 4 de febrero, 1949, citada en Marable, Malcolm X, p. 92.

[47] Carta al reverendo Samuel L. Laviscount, 14 de noviembre, 1950, citada en Marable, p. 95.

[48] Malcolm X, Autobiografía, p. 370.

[49] Marable, Malcolm X, presenta las pruebas (pp. 13, 433-434 y cap. 16).

[50] Séneca, «Sobre el ocio», en Diálogos, trad. Juan Mariné, Gredos, Madrid 2008, p. 317

[51] San Agustín de Hipona, Del libre albedrío, trad. p. Evaristo Seijas, OSA, Libro II, 16.

https://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/index2.htm.

[52] San Agustín de Hipona, Confesiones, Libro X, 8.15. Todos los fragmentos de esta obra se han obtenido de la versión digital disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición digital basada en la décima edición de Espasa Calpe, 1983, con traducción de p. Eugenio Ceballos, OSA.

https://www.cervantesvirtual.com/obra/confesiones--0/.

[53] Sigo aquí el relato de Richard Holmes, The age of wonder, Harper, Londres 2008, cap. 2 y 4.

[54] Para la vida y la práctica científica general de Goethe me fueron de gran ayuda los materiales que se recogen en Matthew Bell, The essential Goethe, Princeton University Press, Princeton NJ 2016.

[55] Estoy en deuda con los compañeros que me enseñaron en el laboratorio de primer año de Universidad en St. John's entre 2015 y 2017 y agradezco también las conversaciones sobre La Metamorfosis que tuve con mis alumnos esos dos años. A esto debo todo lo que sé de la botánica de Goethe.

[56] J. W. Goethe, Viaje a Italia, trads. Manuel Scholz y Angela Ackermann, Ediciones B, Barcelona 2017, p. 336. Proteo era en la mitología griega un dios del mar que podía asumir formas diferentes a voluntad.

[57] Como se recoge en J.W. Goethe, Italian Journey [1786-88], trads. al inglés, W. H. Auden y Elizabeth Meyer, North Point, Berkeley CA 1982, p. 363. Ed. esp.: Viaje a Italia, trads. Manuel Scholz y Angela Ackermann, Ediciones B, Barcelona 2017.

[58] Matthew Bell, The essential Goethe, Princeton University Press, Princeton NJ 2016, p. 1003.

[59] J.W. Goethe, Viaje a Italia, trad. Fanny Garrido de Rodríguez Mourelo, Librería de la Viuda de Hernando, Madrid 1891, tomo I, pp. 72-73.

[60] Véase Hetty Saunders, My house of sky. The life and work of J.A. Baker, Little Toller Books, Fratrum UK 2017.

[61] Estoy en deuda con los alumnos de mis tutorías de lenguaje para estudiantes de último curso del semestre de primavera de 2019 por las útiles conversaciones sobre El peregrino.

[62] John Baker, The peregrine, New York Review of Books, Nueva York 2005, p. 14. Ed. esp.: El peregrino, trad. Marcelo Cohen, Sigilo, 2018. Aquí traducción propia.

[63] Id., pp. 50-51.

[64] Id., p. 12.

[65] Id., p. 132.

[66] George Steiner, Real presences, University of Chicago Press, Chicago 1989, p. 8. Ed. esp.: Presenciales reales. ¿Hay algo en lo que decimos?, trad. Juan G. López Guix, Destino, Barcelona 1991, p. 14.

[67] Primo Levi, The periodic table, Penguin, Londres 2000, p. 35. Ed. esp.: El sistema periódico, trad. Carmen Martín-Gaite, Península, 2014, p. 38.

[68] Yves Simon, «Freedom in daily life» [La libertad en la vida cotidiana], en Freedom and community [Libertad y comunidad], ed. Charles P. O'Donnell, Fordham, Nueva York 1968, p. 5.

[69] Véase Harry Frankfurt, «On bullshit», en su The importance of what we care about, Cambridge University Press, Cambridge 1988, reimpreso como On bullshit, Princeton University Press, Princeton NJ 2005. Ed. esp.: Sobre la charlatanería. Sobre la verdad, trads.: Carme Castells y Candel Sanma, Paidós, 2013.

[70] Yves Simon, Freedom and community, pp. 5-6.

[71] Finley Peter Dunne, «The food we eat» [Lo que comemos], en Dissertations by Mr. Dooley, Harper, Nueva York 1906, pp. 247-254.

[72] Simone Petrement, «The year of factory work» [El año de trabajo en la fábrica], en Simone Weil, p. 235.

[73] Como documentó en sus extraordinarias memorias Black like me, New American Library, Nueva York 1960. Ed. esp.: Negro como yo, trad.: J. M. Álvarez, Capitán Swing, 2015.

[74] Catherine Doherty, Poustinia, Ave Maria, Notre Dame IN 1975, cap. 2.

[75] Una esperanzadora señal de resurgimiento es el reciente afán de Chris Arnade de rodearse de los más pobres de la América más pobre, como describe en su libro Dignity. Seeking respect in back row America, Sentinel, Nueva York 2019.

[76] Platón, Apología 28e, 32a-e, 30e-31b.

[77] San Juan de la Cruz, Subida del monte Carmelo, San Pablo, 2007, 1.2-1.3.

[78] Id., Libro I, cap. 3.4.

[79] Se habla de ella en Matthew Arnold, «The study of poetry» [El estudio de la poesía], en Essays in Criticism, Second series, Macmillan, Londres 1888, pp. 1-55, pero quizás más amplia y esclarecedoramente en Steiner, Presencias reales.

[80] George Steiner, Real presences, University of Chicago Press, Chicago 1989. Ed. esp.: Presenciales reales. ¿Hay algo en lo que decimos?, trad. Juan G. López Guix, Destino, Barcelona 1991.

[81] En: Wayne Miller y Kevin Prufer, New European Poets [Nuevos poetas europeos], Graywolf Press, 2008 (ndt).

[82] Philip Roth, «Primo Levi», introducción a Levi, Periodic table.

[83] Irina Dumitrescu, «Poems in prison. The survival strategies of Romanian political prisoners», en Rumba under fire. The arts of

survival from West Point to Delhi, ed. Dumitrescu (n.p.: Punctum Books, 2016), pp. 15-30.

[84] Como lo describe en sus memorias, Grey is the color of hope [Gris es el color de la esperanza], trad. al inglés: A. Kojevnikov, Hodder and Stoughton, Londres 1988.

[85] Louise Jury, «We wrote a letter to Yeltsin, and then we packed our bags» [Escribimos una carta a Yeltsin e hicimos las maletas], entrevista con Irina Ratushinskaya, Independent, Londres, 6 de junio, 1999:

https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/we-wrote-a-letter-to-yeltsin-and-then-we-packed-our-bags-1098401.html.

[86] Citado en Jonathan Rose, The intellectual life of the British working classes, Yale University Press, 2021, p. 127.

[87] Rose, p. 127.

[88] Id., p. 45.

[89] W.E.B. Du Bois, The souls of black folk, Vintage/Library of America, Nueva York 1990, p. 82. Ed. esp.: Las almas del pueblo negro, Capitán Swing, 220.

[90] Rose, Intellectual life, p. 81.

[91] George Steiner, Real presences, University of Chicago Press, Chicago 1989, p. 12. Ed. esp.: Presenciales reales. ¿Hay algo en lo que decimos?, trad. Juan G. López Guix, Destino, Barcelona 1991, pp. 23-24.

[92] Para casos prácticos, véase la reciente explicación de la literatura americana de la década de 1940 a cargo de George Hutchinson, American Literature and culture in the 1940s, Columbia University Press, Nueva York 2018. Hutchinson defiende que en aquella época los autores de grupos marginados buscaban que se les reconociera como seres humanos.

[93] José María Gironella, Los cipreses creen en Dios, Planeta, Barcelona 2004.

[94] Para las disputas territoriales de Holstenio con los protestantes, véase Nicholas Hardy, Criticism and confession. The Bible in the seventeenth century Republic of Letters, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 281-304. Agradezco a Jim Hankins que me señalara el ejemplo de Holstenio.

[95] John F. Milton, El paraíso perdido, trad. M. Álvarez de Toledo, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, San Fernando 1988, libro III, versos 474-479, p. 74.

[96] Citado por F.J.M. Blom en su «Lucas Holstenius (1596-1661) and England», de la que me valgo para contar esta anécdota. En Studies in seventeenth century English literature. Festschrift for T.A. Birrell on the occasion of this sixteenth birthday, ed. G.A.M. Janssens y F.G.A.M. Aarts, Editions Rotopi, Ámsterdam 1984, pp. 25-39.

[97] Agustín de Hipona, Sobre la doctrina cristiana, trad. Balbino Martín Pérez, OSA, prólogo. Disponible en:

https://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm.

[98] La historia de la caída de Tales a un pozo la cuenta Platón, Teeteto 174a, y Hans Blumberg la analiza largo y tendido en su The laughter of the Thracian woman, Bloomsbury, Nueva York 2015. Ed. esp.: La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría, trads. Teresa Rocha e Isidoro Reguera, Pre-textos, 2009. La de los molinos de aceite aparece en Aristóteles, Política 1, 1259a6-19 y de nuevo en La vida de Tales, de Diógenes Laercio.

[99] Plutarco, Vidas paralelas. Claudio Marcelo, secciones 14-19.

[100] Phrontistérion.

[101] Platón, La República, 369b-374d.

[102] Al final del libro V de La República, tras los libros sobre educación (II y III) y el resumen de las principales leyes.

[103] Pierre Bourdieu, Distinction. A social critique of the judgement of the taste, Harvard University Press, Cambridge MA 1984. Ed. esp.: La distinción. Criterios y bases sociales del gusto, Taurus, 2021.

[104] Jonathan Rose, The intellectual life of the British working classes, Yale University Press, 2021, pp. 137-138.

[105] Id., 143-144.

[106] Steve Martin, Born standing up, Simon and Schuster, Nueva York, 2007, pp. 64-65.

[107] Muriel Barbery, The elegance of the hedgehog, Europa editions, Nueva York 2008. Ed. esp.: La elegancia del erizo, trad.: Isabel González-Gallarza, Seix Barral, Barcelona 2021.

[108] Iris Murdoch, La soberanía del bien, trad.: Andreu Jaume Enseñat, Taurus, 2019.

[109] Contando los signos de interrogación. Véase J. O'Donnell, Augustine, Confessions. Commentary on books 1-7, Clarendon, Oxford 1992, p. 20.

[110] Como destaca Peter Brown. Véase su Augustine of Hippo, University of California, Berkeley 1967, pp. 167-172. Le debo mucho a este libro de Brown.

[111] San Agustín de Hipona, Confesiones, Libro III, 4.8.

[112] Id., Libro III, 12.21.

[113] Id., Libro V, 3.3-7.13.

[114] Id., Libro VI, 3.3.

[115] Id., Libro VII, 9.13.

[116] Véase la extraordinaria escena que Brown traza en su Augustine of Hippo, cap. 14, pp. 138-139.

[117] San Agustín de Hipona, Confesiones, Libro X, 35.54.

[118] Id., Libro VI, 8.13.

[119] Yves Simon, Freedom and community [Libertad y comunidad], ed. Charles P. O'Donnell, Fordham, Nueva York 1968, pp. 3-4.

[120] San Agustín de Hipona, Confesiones, Libro X, 35.55.

[121] San Agustín de Hipona, El orden (De ordine), Libro I, 8.26. Trad.: p. Victorino Capánaga, OAR:

www.augustinus.it/spagnolo/ordine/ordine_1.htm.

[122] San Agustín de Hipona, Confesiones, Libro III, 10.18.

[123] Id., Libro X, 23.33.

[124] San Agustín de Hipona, La ciudad de Dios, Libro XXII, 12-20.

[125] La imagen de sí mismo que da san Agustín en las Confesiones, Libro III, 2.4: «Pero yo, desventurado, amaba entonces el dolor y buscaba motivos de tenerle cuando en aquellas desgracias ajenas, falsas y mímicas, me agradaba tanto más la acción del histrión y me tenía tanto más suspenso cuanto me hacía derramar más copiosas lágrimas. Mas ¿qué maravilla era que yo, infeliz ovejuela descarriada de tu rebaño por no sufrir tu guarda, estuviera plagado de roña asquerosa? De aquí nacían, sin duda, los deseos de aquellos sentimientos de dolor, que, sin embargo, no quería que me penetrasen muy adentro, porque no deseaba padecer cosas como las representadas, sino que aquéllas, oídas o fingidas, como que me rascasen por encima; mas, semejantemente a los que se rascan con las uñas, solía terminar produciéndome un tumor abrasador y una horrible postema y podredumbre. Tal era mi vida. Pero ¿era esto vida, Dios mío?».

[126] San Agustín de Hipona, Confesiones, Libro IV, 4.9.

[127] Id., Libro III, 2.4.

[128] Id., Libro II, 4.9-10.18.

[129] Dante, Divina comedia. Infierno, 26.85-142.

[130] Id., 26.112-17. Véase también 98.

[131] Esta distinción quizás se pueda entender más claramente en De la utilidad de creer, cap. IX, 22. San Agustín también comienza a distinguir entre el «curioso» y el «estudioso» en un difícil pasaje de

La Trinidad, Libro X, 1.3. En este fragmento se asegura que la persona curiosa «suspira por conocer lo que ignora», lo que inspira la interpretación del apetito intelectual que emprende la dirección equivocada en Paul Griffiths, Intellectual apetite. A theological grammar [El apetito intelectual. Una gramática teológica], Catholic University Press, Washington DC 2009. Griffiths expone un ejemplo del amor cristiano por el conocimiento. Yo lo doy del amor natural por el aprendizaje al que creo que (y diría que san Agustín estaría de acuerdo) tanto los cristianos como los no cristianos tienen acceso. Así, mi visión del amor por el aprendizaje es más optimista que la de Griffiths. Aun así, me reconfortó y me animó ver que alguien más había encontrado estas cuestiones merecedoras de una reflexión exhaustiva.

[132] Raïssa Maritain, We have been friends together, Longmans-Green, Nueva York 1942, pp. 72-78.

[133] San Agustín de Hipona, Confesiones, Libro X, 23.33. El ensayo de Stephen Menn «The desire for God and the aporetic method in Augustine's Confessions» [El ansia de Dios y el método aporético en las Confesiones de san Agustín], en Augustine's Confessions. Philosophy in autobiography, ed.: W.E. Mann, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 72-107, me ayudó especialmente en lo que sigue (y con la curiositas en general). La afirmación de que san Agustín no pretende condenar el juego libre del intelecto al reprobar la curiositas es mía y no es muy común. No sé si Menn estaría de acuerdo.

[134] Estoy en deuda con Jean-Charles Nault, OSB, por la maravillosa conversación The noonday devil. Acedia, the unnamed evil of our times, Ignatius, San Francisco 2013.

[135] Santo Tomás de Aquino, Cuestiones disputadas sobre el mal, cuestión 11, art. 4. Santo Tomás cita a Aristóteles para hablar de la incapacidad humana para soportar el dolor por mucho tiempo. Véase Ética a Nicómaco, 8.6, 1158a23-24.

[136] Trad. Juan Arabia, Buenos Aires Poetry, 2020.

[137] Elena Ferrante, La amiga estupenda, Lumen, 2018, p. 47.

[138] Id., pp. 85, 115, 133, 185, 226, 321.

[139] Id., pp. 378-379.

[140] Trad. Víctor José Herrero Llorente, Editorial Gredos, Madrid 1987, p. 308.

[141] Elena Ferrante, La amiga estupenda, Lumen, 2018, p. 321.

[142] Id., p. 72.

[143] Id., p. 118.

[144] Elena Ferrante, Un mal nombre, DeBolsillo, 2018, p. 17.

[145] Elena Ferrante, La niña perdida, Lumen, 2015, p. 407.

[146] Elena Ferrante, Un mal nombre, DeBolsillo, 2018, p. 121.

[147] Id., p. 513.

[148] Elena Ferrante, Las deudas del cuerpo, Lumen, 2014, p. 42.

[149] Elena Ferrante, La amiga estupenda, Lumen, 2018, p. 364.

[150] Elena Ferrante, Un mal nombre, DeBolsillo, 2018, p. 315.

[151] Elena Ferrante, La amiga estupenda, Lumen, 2018, p. 261.

[152] Lucio Anneo Séneca, De la brevedad de la vida, trad.: Francisco Socas, Biblioteca Virtual de Andalucía, p. 41:

www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1014408.

[153] Elena Ferrante, Un mal nombre, DeBolsillo, 2018, pp. 156-157.

[154] Id., pp. 190-191.

[155] Id., p. 481.

[156] Id., p. 482.

[157] Simone Petrement, «The year of factory work» [El año de trabajo en la fábrica], en Simone Weil, p. 257.

[158] Id., pp. 258-259.

[159] EE.UU., Paramount, 1941. En mi ensayo «Why intellectual work matters» [Por qué importa el trabajo intelectual], Modern Age, verano 2017, aparecieron versiones de esta sección junto con «The use of the inner world» El propósito del mundo interior] (más adelante, pp. 210-213) y «Freedom and aspiration» [Libertad y aspiraciones] (pp. 213-215).

[160] Dorothy Day, Mi conversión. De Union Square a Roma, Rialp, Madrid 2014, p. 98.

[161] Estoy en deuda con Aline Gram por su inédito ensayo sobre las lecturas de Dorothy Day, gracias al cual vi lo relevante que era Day para mi obra y descubrí el amplio significado que tenía la lectura para Day.

[162] Robert Coles, introducción a The long loneliness, de Dorothy Day, HarperSanFrancisco, San Francisco 1997, p. 4. Ed. esp.: La larga soledad, trad. Ramón Íbero, Sal Terrae, Santander 2000.

[163] Dorothy Day, Mi conversión. De Union Square a Roma, Rialp, Madrid 2014, p. 33.

[164] Id., p. 34.

[165] Id., pp. 97-98.

[166] San Juan de la Cruz, Llama de amor viva, canción III.

[167] Dorothy Day, From Union Square, 4; cf. The long loneliness, 255.

[168] Dorothy Day, Mi conversión. De Union Square a Roma, Rialp, Madrid 2014, p. 11.

[169] Id., p. 12.

[170] Id., pp. 13-14.

[171] Id., p. 14.

[172] Dorothy Day, The long loneliness, HarperSanFrancisco, San Francisco 1997, p. 93. Ed. esp.: La larga soledad, trad. Ramón Íbero, Sal Terrae, Santander 2000.

[173] Dorothy Day, Mi conversión. De Union Square a Roma, Rialp, Madrid 2014, p. 98.

[174] Dorothy Day, The long loneliness, p. 93.

[175] Dorothy Day, Mi conversión. De Union Square a Roma, Rialp, Madrid 2014, p. 20.

[176] Id., p. 76 y p. 83; cf. The long loneliness, 101-102.

[177] Id., p. 16.

[178] William James, Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana, trad.: J.F. Yvars, Península, Barcelona 2002.

[179] Dorothy Day, Mi conversión. De Union Square a Roma, Rialp, Madrid 2014, p. 106. The long loneliness, p. 142.

[180] Citado en Jonathan Rose, The intellectual life of the British working classes [La vida intelectual de las clases trabajadoras británicas], Yale University Press, New Haven, CT, 2001, p. 21.

[181] Citado en Jonathan Rose, The intellectual life of the British working classes [La vida intelectual de las clases trabajadoras británicas], Yale University Press, New Haven, CT, 2001, p. 54.

[182] Albert Schweitzer, Out of my life and thought [De mi vida y pensamiento], Henry Holt, Nueva York 1949, pp. 91-92.

[183] Andrew Marvell, «The garden» [El jardín], trad.: Nicolás Suescún, en «Seis poemas de Andrew Marvell», Saltana. Revista de literatura y traducción.

www.saltana.org/2/antg/134.htm#.YhT56OjMLD5.

[184] Daniel David Luckenbill, The Annals of Sennacherib, University of Chicago, Chicago 1924, p. 1. Luckenbill tiene formas menos afortunadas de grandiosidad —por ejemplo, sobre «despotismo oriental» u «Oriente» en general—, pero se puede recurrir a las cuestiones humanas sin trillados estereotipos o clichés que encajen con una agenda política.

[185] Que yo sepa, Clooney no hizo tal cosa. Me lo inventé (al igual que la cita anterior) sin mala intención.

[186] Véase «Data Snapshot. Contingent Faculty in US Higher Ed», American Association of University Professors, n.d. (última visita 3 de junio, 2019):

www.aaup.org/news/data-snapshot-contingent-faculty-us-higher-ed#.YhUCjujMLD4.